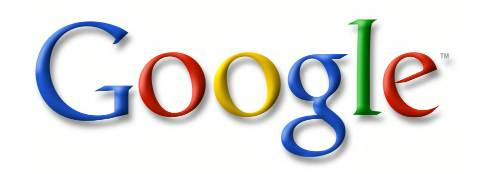
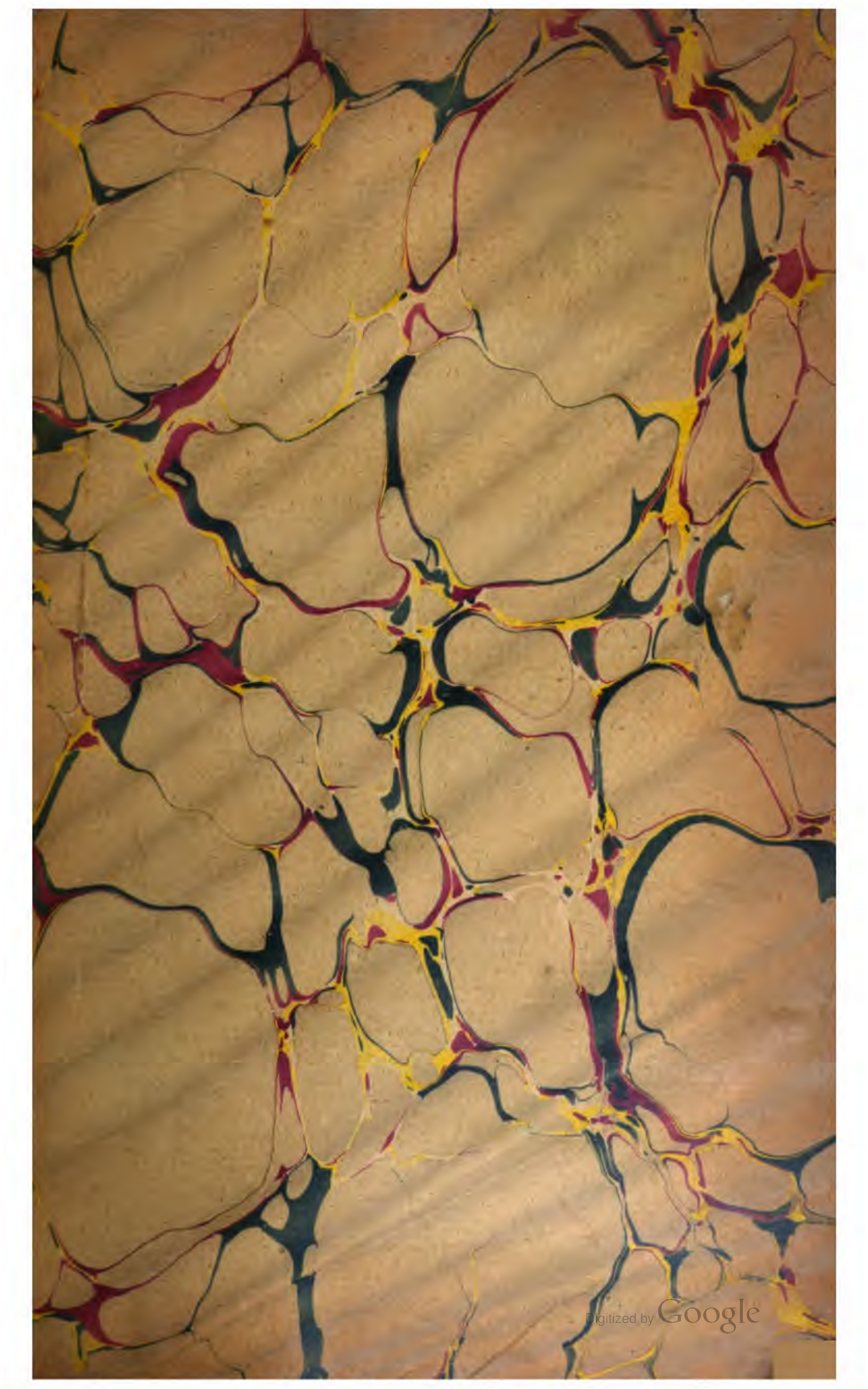



ANDOVER-HARVARD LIBRARY
AH 5M8Z B
Harvard Depository
Brittle Book
Digitized by Google


יהוה
INSTITVTIO THEOLOGICA
ANDOVER FVNDATA MDCCCVII
Ps CXIX 169
JOH XVII 17
AKP



INTRODUCTION

A

L'ANCIEN TESTAMENT

Lausanne. — Imprimerie Georges Bridel & Cie.

INTRODUCTION

A

L'ANCIEN TESTAMENT

PAR

LUCIEN GAUTIER

PROFESSEUR HONORAIRE DE THÉOLOGIE

TOME SECOND



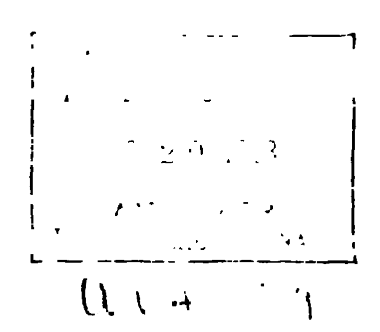
LAUSANNE

GEORGES BRIDEL & Cie ÉDITEURS

PARIS, LIBRAIRIE FISCHBACHER

33, rue de Seine, 33.

1906



TROISIÈME PARTIE

LES ÉCRITS

(*KETOUBIM*)

OU

LES HAGIOGRAPHES

CHAPITRE PREMIER

Le livre des Psaumes.

§ **286.** Avant d'aborder l'étude du livre des Psaumes et, d'une façon plus générale, celle des livres poétiques proprement dits, il convient de dire quelques mots d'introduction sur la poésie chez les Hébreux. Ce n'est pas qu'il soit possible de traiter en peu de lignes un sujet aussi vaste et aussi complexe ; mais il est tout au moins désirable de consigner ici quelques indications sommaires, en vue d'orienter nos lecteurs.

En fait de genres, le poésie hébraïque n'en connaît, à proprement parler, que deux : le genre lyrique et le genre didactique. Le premier est désigné par le mot *schir*, terme très élastique, pour lequel nous n'avons pas d'équivalent exact en français. On le rend ordinairement par cantique, mais l'insuffisance de cette traduction n'est pas difficile à démontrer. Quant au genre didactique, le mot hébreu qui lui sert de dénomination est *maschal* ; nous reviendrons plus loin, à propos du livre des Proverbes, sur le sens exact de cette expression.

Les autres genres poétiques, si largement représentés dans les littératures classiques, dans celles des nations modernes et même de certains pays orientaux, font défaut chez les Israélites, ou bien ne s'y rencontrent qu'à l'état rudimentaire. Tel est le cas de la poésie narrative et de la poésie dramatique. En effet, dire que le Pentateuque ou le livre des

Juges constitue une épopée, c'est jouer sur les mots; et le livre de Job non plus que le Cantique des cantiques ne peuvent être à juste titre qualifiés de drames. Nous ne contestons pas que tels poèmes hébreux ne présentent certains caractères, certaines tendances dramatiques ou épiques, mais ils n'en demeurent pas moins avant tout lyriques ou didactiques. On peut dire que la poésie hébraïque est essentiellement subjective: le poète laisse parler son imagination, son cœur — c'est le schir, — ou bien sa sagesse, sa raison — c'est le maschal. — Il ne raconte pas des faits, il ne met pas en scène des personnages, ou, si exceptionnellement cela lui arrive, c'est pour en faire ses porte-parole et donner par cet artifice plus de variété et d'intérêt à l'expression de ses pensées et de ses sentiments. La description n'y occupe qu'une très faible place, et encore n'y figure-t-elle pas pour elle-même, mais bien plutôt en vue de faire ressortir une idée chère au poète.

Dans ces conditions, il est aisé de comprendre que la poésie hébraïque est admirablement adaptée aux sujets religieux, et, de fait, c'est dans ce domaine qu'elle a produit les œuvres si belles et si grandes qui nous ont été conservées dans la littérature biblique. Les Psaumes, les Lamentations, ainsi que de nombreuses pages du recueil des livres prophétiques, nous montrent ce que les poètes lyriques d'Israël ont pu chanter à la louange de Dieu; d'autres livres, les Proverbes, Job, nous fournissent de magnifiques exemples de poésie didactique. Un livre biblique qui, par exception, ne porte pas l'empreinte de la religion israélite, le Cantique, peut tout au moins servir à prouver victorieusement que le lyrisme des Hébreux connaissait aussi d'autres domaines en dehors de la poésie religieuse. Mais là encore le trait dominant c'est le subjectivisme. Et il en est de même dans ce qu'on peut appeler les antiques monuments de la poésie nationale; preuve en soient les poèmes insérés çà et là dans le Pentateuque et dans les livres historiques, les uns guerriers (Ex. **15**, Nombr. **21**, Jos. **10**, Jug. **5**), les autres destinés à chanter les tribus d'Israël (Gen. **49**, Nombr. **23-24**, Deut. **32-33**) ou tels personnages déterminés (II Sam. **1**, **23**).

Quant à la forme, la poésie hébraïque n'emploie point les rimes. Tout au plus se sert-elle parfois d'assonances plus ou moins vagues, en vue de rehausser certains effets. Elle n'est pas non plus assujettie à des règles métriques nettement déterminées, relativement au nombre des syllabes ou à leur quantité, comme c'est le cas dans la poésie grecque, latine, arabe, et dans celle des nations modernes. Il serait toutefois téméraire d'affirmer que rien d'analogue n'ait existé chez les Hébreux. Il est au contraire probable que leur poésie a été soumise à des règles d'accentuation et de tonalité qui, sans être d'une rigueur extrême, n'en donnaient pas moins à la déclamation une allure rythmique et cadencée.

De très sérieux efforts ont été tentés, au cours du dernier demi-siècle, pour retrouver et formuler à nouveau les principes directeurs de la métrique des Hébreux. Les résultats obtenus n'ont pas encore atteint la précision et la certitude désirées. Pourtant, il y a progrès, et l'on ne se débat plus comme autrefois dans une complète ignorance. Ainsi, comme nous le verrons plus loin, à propos du livre des Lamentations, il a été reconnu que la poésie élégiaque possédait en Israël une cadence déterminée, qu'on peut aisément discerner et qui se retrouve dans toutes les complaintes (en hébreu *kina*) conservées dans l'A. T. Ainsi encore, d'autres systèmes rythmiques, basés sur l'élévation et l'abaissement du ton, paraissent avoir été employés par les poètes et les prophètes. Malheureusement, diverses circonstances rendent fort difficiles les recherches poursuivies dans ce domaine.

Nous ignorons en effet quelle était la prononciation de l'hébreu à l'époque où il était encore langue vivante. La vocalisation et l'accentuation introduites dans le texte massorétique ne nous fournissent à cet égard que des données insuffisantes. En outre, au cours des âges, et par la faute des copistes et des annotateurs, le texte même des livres bibliques nous est parvenu dans un état de conservation qui laisse beaucoup à désirer, en sorte que, dans beaucoup de cas, nous n'avons point affaire à l'original primitif mais à des déformations ultérieures. Les savants qui s'occupent de ces questions se trouvent par conséquent enfermés dans un cercle

vicieux : d'une part, la connaissance des règles métriques leur serait nécessaire pour reconstituer le texte authentique, et d'autre part, la mauvaise préservation de ce texte les empêche de démêler et de formuler les principes de l'art poétique chez les Hébreux.

On comprendra que, m'adressant à des lecteurs non familiarisés avec la langue hébraïque, je m'abstienne d'entrer dans de plus grands détails sur une question aussi délicate et aussi controversée. Le moment serait d'ailleurs fort mal choisi, car les recherches dans ce domaine se poursuivent activement de nos jours et n'ont point encore atteint de résultats généralement acceptés. L'un des hébraïsants qui, sur ce sujet, ont le mieux mérité de la science, le professeur Duhm de Bâle, déclare que jusqu'à maintenant nous ne possédons pas, pour la poésie hébraïque, un système assuré de métrique. Mais il ajoute avec raison que le devoir strict de tout commentateur est de se préoccuper de cette question, et de ne proposer ni accepter aucune correction de texte sans tenir compte des considérations relatives au mètre.

§ **287**. En dehors de ces problèmes, dont nous nous bornons à signaler l'existence, il est un fait, inhérent à la poésie des Hébreux, sur lequel nous devons attirer l'attention. Il s'agit du parallélisme. On entend par là le caractère particulier que présentent en hébreu les écrits poétiques : la même pensée s'y trouve régulièrement reproduite deux fois, en sorte que deux vers qui se suivent font au lecteur l'effet d'une répétition. Ainsi :

J'efface tes transgressions comme un nuage,
Et tes péchés comme une nuée.
(Es. **44** 22.)

C'est là la forme la plus simple du parallélisme, celle où il y a purement équivalence des deux membres de phrase. Il en existe d'autres formes, par exemple le parallélisme antithétique. Dans ce cas-là, le second membre de phrase reprend l'idée du premier par voie de contraste. On en rencontre de fréquents spécimens dans le livre des Proverbes. Ainsi :

L'œuvre du juste est pour la vie,
Le gain du méchant est pour le péché.
(Prov. **10** 16.)

Dans d'autres cas encore, le parallélisme ne se borne pas à répéter l'idée déjà énoncée ou à lui opposer une idée contraire; il la reprend et la reproduit sous une forme plus accentuée ou plus complète. Ainsi :

Purifie-moi avec l'hysope, et je serai pur;
Lave-moi, et je serai plus blanc que la neige.
(Ps. **51** 9.)

Heureux l'homme qui craint l'Eternel,
Qui trouve un grand plaisir à ses commandements.
(Ps. **112** 1.)

Parfois l'on a affaire à une véritable gradation :

J'ai tué un homme pour ma blessure,
Et un jeune homme pour ma meurtrissure.
(Gen. **4** 23.)

D'autres fois encore — et ceci est un cas tout à fait caractéristique, — le parallélisme est disjonctif : la pensée se trouve comme partagée et répartie symétriquement entre les deux membres de phrase :

Il est beau... d'annoncer le matin ta bonté,
Et pendant les nuits ta fidélité.
(Ps. **92** 3.)

Ou, dans le même psaume (12) :

Mon œil se plaît à contempler mes ennemis,
Et mon oreille à entendre mes méchants adversaires.

Ces divers échantillons montrent ce qu'est le parallélisme au sens strict du terme. La poésie hébraïque ne s'astreint cependant pas à observer toujours et partout ces règles rigoureuses. Elle en use souvent plus librement, et se contente d'établir entre les deux membres de phrase un certain rapport de parenté dans la pensée et dans la forme. L'énoncé d'une comparaison suffit à lui seul à satisfaire les exigences. Ainsi :

Comme des pommes d'or sur des ciselures d'argent,
Ainsi est une parole dite à propos.
(Prov. **25** 11.)

Comme un père a compassion de ses enfants,
L'Eternel a compassion de ceux qui le craignent.
(Ps. **103** 13.)

La poésie des Hébreux est donc essentiellement composée de « versets », formés chacun de deux membres de phrase; ils présentent l'aspect de distiques, et leurs deux moitiés sont dans la relation de parallélisme caractérisée ci-dessus. Leur structure, il est vrai, est quelquefois moins simple : ils peuvent compter un plus grand nombre de membres (qu'on appellera comme on voudra : vers, hémistiches, ou mieux encore stiches) qui, réunis, constituent l'unité poétique, le verset. Dans ces cas-là, lorsqu'il y a par exemple quatre stiches, formant un seul verset (ou bien deux versets consécutifs), le parallélisme peut être « croisé », comme les rimes dans la poésie moderne. Exemple :

Prête l'oreille, berger d'Israël,
Toi qui conduis Joseph comme un troupeau!
Parais dans ta splendeur,
Toi qui es assis sur les chérubins!
(Ps. **80** 2.)

Là le premier et le troisième stiche d'une part, le second et le quatrième d'autre part se correspondent. Il peut également arriver que le troisième réponde au second et le quatrième au premier :

Mon fils, si ton cœur est sage,
Mon cœur à moi sera dans la joie;
Mes entrailles seront émues d'allégresse,
Quand tes lèvres diront ce qui est droit.
(Prov. **23** 15-16.)

Outre les versets (distiques), la poésie hébraïque connaît l'arrangement strophique, marqué parfois (mais rarement) par la présence d'un refrain. La disposition des strophes varie beaucoup, mais c'est encore là un élément précieux pour la critique du texte et sa reconstitution, et les commentateurs ont à en tenir largement compte.

Les versions bibliques le plus récemment publiées mettent en évidence ces caractères particuliers des parties poétiques

de l'A. T. en les imprimant autrement que les textes en prose. C'est là certainement un progrès : le lecteur est rendu attentif à la forme spécifique de ces écrits, il les comprend mieux et les apprécie davantage. Il importe toutefois de reconnaître et de proclamer que, de tout temps, longtemps avant l'adoption de ce procédé typographique, et en l'absence de tout système sur la métrique des Hébreux, ces livres ont fait à de nombreuses générations successives l'impression immédiate et indiscutable d'être de la poésie dans le sens le plus élevé de ce mot. Peut-être se rend-on mieux compte de nos jours du parallélisme et de tout ce qui s'y rattache; peut-être a-t-on réussi à discerner en quelque mesure les lois qui régissaient la métrique d'Israël; peut-être arrivera-t-on, dans ce domaine, à des résultats plus définitifs, plus généralement acceptés. Mais ces questions techniques, quel que soit leur intérêt, ne se rapportent qu'à la forme, à l'expression. Il y a, dans les poèmes que nous allons étudier, quelque chose d'infiniment supérieur à cet ordre de considérations. Ce qui importe chez les poètes de l'A. T., comme après tout chez ceux de toute langue et de toute nation, ce n'est pas tant leur virtuosité, c'est le souffle qui les a animés, les pensées et les sentiments qu'ils ont exprimés. Pour en subir l'attrait, il n'est point nécessaire de s'attarder sur les détails de forme; il suffit de lire et de se laisser gagner par l'inspiration des psalmistes et des autres écrivains que nous allons passer en revue.

§ **288**. Le livre des Psaumes forme avec ceux des Proverbes et de Job une trilogie que l'on retrouve aussi bien dans la Bible grecque que dans celle de la synagogue. L'ordre seul est différent : tandis que dans la Bible hébraïque nous avons en premier les Psaumes, puis les Proverbes et enfin Job, ce dernier prend la tête dans toutes les versions, et c'est ainsi que, dans nos Bibles, nous sommes accoutumés à la succession : Job, Psaumes, Proverbes. Le rang assigné aux Psaumes par les Juifs a son importance et ne doit pas être perdu de vue. On doit s'en souvenir en lisant le célèbre passage de Luc **24** 44 (« ....dans la loi de Moïse, dans les prophètes et dans les psaumes »). Il est également urgent d'en

tenir compte pour s'expliquer l'origine de la collection des Ketoubim. Le livre des Psaumes étant, comme on le verra plus loin, le recueil de chants du judaïsme postexilique, il est naturel qu'on l'ait adjoint aux livres déjà groupés de la Thora et des Nebiim. Il est devenu ainsi le point de départ d'une série nouvelle.

Les massorètes ont attesté à leur manière l'étroite parenté qui unissait les trois livres des Psaumes, des Proverbes et de Job, en les munissant d'un système d'accentuation à part, différent de celui qu'ils ont appliqué à tous les autres livres de l'A. T. Il en résulte que le Cantique et les Lamentations, livres poétiques au premier chef, se trouvent séparés à cet égard de leurs congénères et classés avec la grande masse des autres écrits bibliques. Si donc nous avons employé plus haut le terme de trilogie, ce n'est pas que les trois livres en question aient une communauté d'origine, d'auteur ou de nature, mais c'est qu'ils paraissent avoir été de bonne heure rattachés les uns aux autres et avoir constitué un groupement à part en tête du recueil des Ketoubim.

§ **289.** Le livre des Psaumes porte dans la Bible hébraïque le nom de *Sépher Tehillim.* Sépher, qui signifie livre, est une dénomination qui s'applique à tous les écrits de l'A. T. Quant à Tehillim, quelquefois contracté en Tillim (ou encore Tillin, avec la désinence araméenne), c'est le pluriel du mot *tehilla* qui signifie louange[1]. Plusieurs Pères de l'Eglise connaissent cette désignation qu'ils rendent en grec par *θελείμ, θιλλήν,* etc. Mais nous n'avons aucun exemple de l'emploi de cette appellation avant l'ère chrétienne, et nous ne pouvons dire à quelle époque elle a pris naissance parmi les Juifs. Par contre, sur la foi d'un témoin plus ancien, la version des Septante, citée par les écrivains du N. T., nous savons quel était, probablement dès le second siècle avant notre ère, le nom usité en grec. C'était celui-là même que nous employons encore dans

[1] Ce mot est dérivé de la racine *halal,* d'où vient aussi la locution alléluia (proprement *halelou-ya,* louez l'Eternel). Un seul psaume, le **145,** a dans sa suscription le titre tehilla. Celui-ci fait d'ailleurs au pluriel, dans l'hébreu de l'A. T., *tehilloth,* forme féminine (Ex. **15** 11, Ps. **22** 4, **78** 4, Es. **60** 6, etc.), tandis que le pluriel masculin tehillim ne s'y rencontre jamais.

toutes les langues modernes, celui de psaumes. Ce terme, ψαλμός, signifie à proprement parler un chant exécuté avec accompagnement d'instruments à cordes. Le mot hébreu correspondant n'est pas tehilla, mais bien *mizmor*, que nous retrouverons plus loin et qui figure dans les suscriptions de nombreux psaumes. Ainsi, lorsque dans nos Bibles françaises nous nous servons de l'expression : le livre des Psaumes, nous nous conformons à l'usage grec, alors que, pour suivre la coutume juive, nous devrions dire le livre des Louanges. Rappelons au surplus qu'à l'origine et pendant longtemps les livres bibliques n'ont pas eu de titres ; ceux qu'ils ont fini par porter leur viennent des juifs d'une époque postérieure, palestiniens ou alexandrins.

§ **290**. Après ces préliminaires relatifs au titre, abordons le livre lui-même. Celui-ci se présente à nous comme une collection de poèmes nombreux, de dimensions inégales, et qui offre, à d'autres égards encore, une grande diversité. La raison d'être de ce groupement nous apparaît comme d'ordre liturgique : c'est en vue d'un usage commun qu'on les a rassemblés. Quelle que soit leur origine première, ces compositions poétiques d'auteurs différents et d'époques diverses ont été adaptées à un seul et même usage : le chant religieux chez les Juifs. A dessein, nous ne disons pas le chant religieux dans le temple de Jérusalem, car il faudrait démontrer que, dans ce sanctuaire, on chantait les cantiques du Psautier, qu'on n'en chantait pas d'autres, qu'on les chantait tous, enfin qu'on ne les chantait pas ailleurs. Il se pourrait qu'il en fût ainsi, mais nous n'en avons pas la preuve, et il est légitime de supposer qu'en dehors du temple, dans la vie publique et privée des Juifs, le Psautier avait sa place marquée. Quoi qu'il en soit de ce point secondaire, ce qu'il importe de noter, c'est que l'unité du livre des Psaumes n'est pas une unité d'origine, mais une unité de destination. A cet égard, on voit se reproduire pour le Psautier, sur une plus petite échelle, le même phénomène que l'on peut constater pour l'A. T. dans son ensemble.

Le Psautier se compose de 150 psaumes ; sur cette question de nombre les versions anciennes concordent toutes avec

la Bible hébraïque. Les Septante, il est vrai, ont un Ps. **151** (dont le sujet est le combat de David avec Goliath), mais avec la mention expresse : « en dehors du nombre » (*ἔξωθεν τοῦ ἀριθμοῦ*). Et sur un autre point encore que sur le chiffre total, l'unanimité règne entre tous les anciens témoins : l'ordre des 150 psaumes est partout le même, il n'y a pas d'interversions et de transpositions.

En revanche, il y a quelque fluctuation dans la façon de numéroter les psaumes, ce qui implique une répartition différente du contenu de ces poèmes. Nous nous bornerons à comparer à cet égard la version des Septante avec la Bible hébraïque. L'arrangement de cette dernière est connu de nos lecteurs, car c'est celui que reproduisent nos versions protestantes françaises. Décrivons donc l'agencement adopté dans la version alexandrine. Celle-ci marche d'accord avec l'original pour les Ps. **1-8**. Puis, réunissant en un seul les Ps. **9** et **10** de l'hébreu, elle en fait le Ps. **9**. Ensuite elle compte naturellement comme Ps. **10-112** les Ps. **11-113** de la Bible massorétique. Sur tout ce long parcours, il y a un désaccord constant d'une unité entre les deux textes : le Ps. **51** de l'hébreu par exemple est le Ps. **50** des Septante. Plus loin, les Ps. **114** et **115** sont de nouveau combinés en un seul par la version grecque qui en fait son Ps. **113**. Mais aussitôt après elle coupe en deux le **116** hébr. qui donne **114** et **115** gr. En conséquence **117-146** hébr. correspondent à **116-145** gr. Après quoi, **147** hébr. étant dédoublé en **146** et **147** gr., les deux textes se retrouvent d'accord pour **148-150**[1]. En présence de ce fait il est bon de noter qu'une citation du Psautier peut être faite tantôt d'après l'un, tantôt d'après l'autre de ces deux systèmes. Il sera donc toujours prudent, lorsqu'on ne trouve pas d'emblée le passage qu'on cherche, de recourir au psaume qui précède ou à celui qui suit.

Même là où la Bible hébraïque et la version alexandrine

[1] En d'autres termes les Septante réunissent en un seul les Ps. **9** et **10** et les Ps. **114** et **115** de la Bible hébraïque et séparent en deux les Ps. **116** et **147**. Dans le premier cas (**9** et **10**) les Septante ont raison ; dans les trois autres l'arrangement de l'hébreu paraît préférable.

ont adopté la même division, celle-ci n'est pas toujours correcte ; elle nécessite souvent une revision. Ainsi, il est presque universellement admis que les Ps. **42** et **43** forment un seul poème dont le **43** constitue la troisième strophe, avec la même structure et le même refrain que dans les deux précédentes. Peut-être, pensent quelques auteurs, y aurait-il également lieu de réunir les Ps. **113** et **114**, **117** et **118**, **134** et **135** ; mais je ne saurais me ranger à cet avis. D'autre part, plusieurs psaumes pourraient être partagés en deux : ainsi **19** (1-7, 8-15), **24** (1-6, 7-10), **27** (2-6, 7-14), **144** (1-11, 12-15). Certains psaumes se trouvent, en tout ou en partie, à double dans le Psautier : **14** = **53**, **40** 14-18 = **70**, **57** 8-12 + **60** 7-14 = **108**. C'est là un fait important au point de vue de la provenance et de la formation du recueil.

Remarquons enfin que la manière de numéroter les psaumes peut avoir varié au cours des siècles. A cet égard, un indice à recueillir est Act. **13** 33, où, suivant certains manuscrits[1], une parole de Ps. **2** 7 est présentée comme étant « dans le premier psaume », ce qui peut s'expliquer de deux manières : ou bien l'on considérait alors les Ps. **1** et **2** comme n'en formant qu'un, ou bien le Ps. **1** était traité comme un préambule et ne comptait pas dans la série des psaumes numérotés.

§ **291**. La division du Psautier en 150 psaumes n'est pas la seule que la Bible contienne. Il en existe une autre qui, par un phénomène assez surprenant, n'est pour ainsi dire pas connue : c'est la division en cinq livres. Ceux-là mêmes qui prennent le plus au sérieux la division — purement artificielle d'ailleurs, — des livres de Samuel, des Rois et des Chroniques, paraissent ignorer que le Psautier a été partagé, tout aussi bien, en livres distincts ; il est vrai que ces livres séparés n'empêchent pas que les psaumes soient numérotés d'une façon continue de **1-150**, et qu'ils ne figurent par conséquent pas dans les citations qu'on fait du Psautier. Pour nous, qui considérons chacun des livres bibliques susmen-

[1] Il y a plutôt lieu d'admettre cette leçon-là comme originale ; en effet autant on s'explique la correction de « premier » en « deuxième », autant on comprendrait peu le changement inverse.

tionnés (Samuel, Rois, Chroniques) comme formant une unité, qui attachons plus d'importance à l'idée de la Thora prise en bloc qu'à sa division en cinq livres, qui traitons les Douze prophètes comme un seul volume et rattachons étroitement Esdras et Néhémie aux Chroniques, pour nous, dis-je, il n'y a pas de raison majeure pour accorder grande importance au partage du Psautier en cinq livres. Mais quant à ceux qui s'en tiennent à la division extérieure de nos Bibles et qui semblent attacher une sorte de valeur symbolique et presque mystique aux « trente-neuf livres de l'A. T. », ils devraient, pour être conséquents, faire entrer en ligne de compte la division du Psautier en cinq. Il y aurait même là matière à un rapprochement avec la Loi, rapprochement qu'ont certainement fait les docteurs juifs lorsque, après avoir partagé la Thora en cinq livres, ils ont fait la même opération pour le Psautier[1].

Le partage en cinq livres remonte vraisemblablement au Ier siècle de l'ère chrétienne ; il ne s'est pas fait à l'aventure ; il n'a pas été non plus influencé par des considérations purement numériques, comme si, divisant le nombre 150 par 5, on avait simplement assigné 30 psaumes à chaque livre. Les auteurs de la division ont procédé d'une façon plus intelligente : ils ont tiré parti de certaines particularités que présentait le texte du recueil et qui favorisaient leur entreprise.

Les cinq livres du Psautier se partagent comme suit : Premier livre : Ps. **1-41**. — Second livre : Ps. **42-72**. — Troisième livre : Ps. **73-89**. — Quatrième livre : Ps. **90-106**. — Cinquième livre : Ps. **107-150**.

A la fin de chacun de ces livres nous trouvons une doxologie. Ces formules varient ; voici comment elles se présentent :

Premier livre (Ps. **41** 14) : « Béni soit l'Eternel, le Dieu d'Israël, d'éternité en éternité[2] ! Amen ! amen ! »

[1] Il se pourrait qu'on dût établir également une relation entre la division du Psautier en cinq et le recueil des cinq Meguilloth qui, comme nous le verrons, servaient à l'usage liturgique dans cinq fêtes religieuses des juifs. Mais il est impossible de déterminer quel peut être ce rapport.

[2] Ou « de siècle en siècle », ou « d'âge en âge », ou encore « de durée

Second livre (Ps. **72** 18-20) : « Béni soit l'Eternel Dieu, le Dieu d'Israël qui seul fait des prodiges ! Béni soit à jamais son nom glorieux ! Que toute la terre soit remplie de sa gloire ! Amen ! Amen ! — Fin des prières de David, fils d'Isaï[1]. »

Troisième livre (Ps. **89** 53) : « Béni soit à jamais l'Eternel ! Amen ! amen ! »

Quatrième livre (Ps. **106** 48) : « Béni soit l'Eternel, le Dieu d'Israël, d'éternité en éternité ! Et que tout le peuple dise : Amen ! Louez l'Eternel ! »

Enfin le cinquième livre ne se termine pas par une formule semblable à celles que nous venons de citer. Toutefois le dernier psaume (**150**) est de telle nature qu'il peut à bon droit être envisagé comme constituant lui-même la doxologie terminale du cinquième livre et en même temps celle du Psautier dans son ensemble.

Ces formules doxologiques, qui marquent la fin des divers livres du Psautier, soulèvent, quant à leur origine, un problème difficile à résoudre.

Sont-elles contemporaines de la division du Psautier en cinq livres ? y ont-elles été introduites par les auteurs mêmes de ce partage ?

Ou bien sont-elles plus anciennes ? doit-on les considérer comme ayant préexisté à la division en cinq livres et, dans ce cas, comme l'ayant facilitée, on peut même dire imposée par leur présence ?

Ou bien enfin y a-t-il lieu d'établir une distinction entre les diverses doxologies, de leur attribuer des provenances différentes et une ancienneté plus ou moins grande ?

Pour répondre à ces questions, il faudrait entamer une discussion de détail qui nous mènerait fort loin et serait hors de proportion avec l'importance du sujet. Bornons-nous à dire

en durée ». Le mot hébreu *olam* est celui auquel correspond dans le N. T. αἰών, rendu ordinairement (et faute de mieux) par siècle.

[1] Il va sans dire que ces derniers mots (72 20) ne font pas partie de la doxologie. Ils constituent un renseignement des plus précieux pour l'histoire de la formation graduelle du Psautier.

que la seconde et la troisième solutions, combinées, nous semblent préférables à la première.

§ **292**. Avant d'aborder l'étude des renseignements que fournissent les suscriptions des psaumes, nous avons à présenter deux remarques préalables, d'importance très inégale. La seconde, en effet, comporte de sérieuses conséquences, dont il faut tenir compte dans tout essai d'établir une théorie de la formation historique du Psautier; la première, au contraire, offre simplement un intérêt de curiosité littéraire. Ce qui les rapproche, c'est qu'elles ont trait toutes deux à des particularités qui distinguent, au point de vue de la forme, un certain nombre de cantiques du Psautier.

Notre première remarque se rapporte à un phénomène qu'on rencontre dans un nombre limité de psaumes, dispersés d'un bout à l'autre du recueil. Il s'agit de ce qu'on appelle la structure alphabétique. Ces poèmes sont des acrostiches dont les versets commencent à tour de rôle par les lettres hébraïques, dans l'ordre même de l'alphabet. Ainsi le premier verset débute par un *aleph*, le second par un *beth*, etc. Le nombre des versets de ces psaumes est naturellement 22 ou un multiple de 22. Voici la liste des psaumes alphabétiques: **25**, **34**, **37**, **111**, **112**, **119**, **145**, auxquels il faut ajouter **9** et **10** qui, réunis, forment un acrostiche alphabétique. Certaines irrégularités se sont glissées dans le texte. Le verset *vav* manque dans **25**, le verset *aïn* dans **34** et le verset *nun* dans **145**. Les Ps. **25** et **34** ont chacun un verset supplémentaire. Dans la plupart, ce sont les versets qui commencent chacun par la lettre de l'acrostiche, mais dans **111** et **112** ce sont les demi-versets, dans **37** chaque lettre vaut pour deux versets consécutifs, enfin dans **119** la structure atteint un maximum de complexité : ce psaume se compose de 22 strophes, de 8 versets chacune; les 8 versets de la première strophe commencent chacun par *aleph*, les 8 versets de la seconde strophe par *beth*, et ainsi de suite; c'est un véritable tour de force[1].

[1] Nos anciennes Bibles françaises inséraient consciencieusement dans leur texte les noms des lettres hébraïques au début des versets ou des strophes des psaumes alphabétiques. Ce procédé quelque peu naïf entraînait parfois

Il serait intéressant de savoir le mobile qui a poussé certains poètes hébreux à employer la forme de l'acrostiche alphabétique. Malheureusement on ne possède aucune information à cet égard, et les conjectures que l'on a pu énoncer ne donnent pas de résultats satisfaisants. On a dit, par exemple, que l'ordre alphabétique avait été parfois adopté à titre de système artificiel de groupement, lorsque le sujet traité était très général et ne prêtait pas à un développement logique. Mais cet essai d'explication est très loin de résoudre le problème, et ne saurait, en tout cas, s'appliquer au livre des Lamentations qui, comme on le verra plus loin, fournit quatre exemples caractérisés du genre alphabétique [1].

§ 293. Notre deuxième remarque au sujet de la forme que revêtent un certain nombre de psaumes a une portée beaucoup plus considérable que la précédente; elle se rapporte à l'emploi alternant des noms de Dieu, Yahvé et Elohim. Il y a, en effet, des psaumes yahvistes et des psaumes élohistes; mais, hâtons-nous de le dire, cette question se présente ici tout autrement que dans le Pentateuque. Là, c'étaient des considérations de l'ordre historique qui excluaient de certains documents l'emploi du nom de Yahvé avant une époque déterminée. Dans le Psautier, la cause du phénomène en apparence analogue doit être cherchée sur le terrain purement religieux. On sait que peu à peu, au cours de la période postexilique, les Juifs ont été saisis de scrupules à l'endroit du nom de Yahvé, du tétragramme sacré que l'on redoutait de prononcer. De là, dans la lecture du texte hébreu, la substitution constante du mot Seigneur au mot Yahvé; de là éga-

dans la lecture publique des conséquences bizarres, et les non-initiés risquaient de se faire d'étranges idées sur le sens de ces vocables mystérieux. C'est donc avec raison que nos versions les plus modernes ont rompu avec cet usage, mais, à l'exception de la Bible annotée, elles sont tombées dans un autre extrême, également fâcheux, en faisant disparaître toute mention du caractère spécial des poèmes alphabétiques. Il y aurait lieu de le signaler par une note, en expliquant, une fois pour toutes, ce qui concerne ces acrostiches.

[1] Outre les psaumes indiqués ci-dessus et Lam. **1-4**, l'A. T. renferme encore en fait de poèmes alphabétiques : Prov. **31** 10-31, Nah. **1** 2-2 1, 3, Sir. **51** 13-30.

lement, dans la version des Septante, la transcription systématique du tétragramme par *ὁ Κύριος*, le Seigneur; de là aussi l'emploi exclusif d'Elohim dans l'Ecclésiaste et la préférence du livre des Chroniques pour ce terme. Selon toute apparence le nom de Yahvé, qui figurait originairement dans tous les psaumes, a été systématiquement remplacé dans un certain nombre d'entre eux par Elohim. Or il est du plus haut intérêt de constater quels sont les psaumes élohistes; ils se trouvent groupés à part.

Le premier livre du Psautier (**1-41**) est en entier composé de psaumes yahvistes. On y lit 272 fois le nom de Yahvé, 15 fois seulement celui d'Elohim.

Dans le second livre (**42-72**) en revanche, nous rencontrons un recueil élohiste [1] : Elohim s'y trouve 164 fois, Yahvé 30 fois seulement.

A première vue le troisième livre (**73-89**) paraît n'appartenir en bloc ni à l'une, ni à l'autre des deux catégories, car il contient 44 Yahvé et 43 Elohim. Mais un examen plus attentif montre bientôt qu'il faut le diviser en deux sections. La première (**73-83**) est élohiste : 13 Yahvé, 36 Elohim. La seconde (**84-89**) est yahviste : 31 Yahvé, 7 Elohim.

Le quatrième livre (**90-106**) est exclusivement yahviste: 103 Yahvé, 0 Elohim.

Le cinquième (**107-150**) l'est également : 236 Yahvé, 7 Elohim. Encore faut-il observer que, sur ces 7 Elohim, 6 appartiennent au Ps. **108**, lequel est la répétition de deux péricopes des Ps. **57** et **60**, élohistes, appartenant au second livre. Le septième Elohim est dans **144** 9.

Peut-être s'étonnera-t-on de voir que tous ces psaumes ne se présentent pas avec l'aspect exclusif que revêtent ceux du quatrième, et nous pouvons bien ajouter du cinquième livre. Il est de fait que dans les trois premiers la distinction n'est pas aussi tranchée. Si nous cherchons l'explication de ce fait, nous aurons d'abord à établir une différence entre les psaumes yahvistes et les psaumes élohistes. Dans les premiers,

[1] La doxologie terminale du second livre du Psautier (**72** 18-19) renferme le nom de Yahvé, ce qui paraît exclure l'hypothèse qu'elle ait pu être spécialement rédigée en vue d'un recueil élohiste.

où Yahvé prédomine, il n'y a pas de raison pour qu'on ne rencontre pas subsidiairement Elohim. Les Juifs, alors qu'ils se servaient couramment du tétragramme, pouvaient occasionnellement, pour varier, et surtout en poésie, employer une expression qui, en pratique, était équivalente. Le cas des psaumes élohistes offre de plus grandes difficultés. En effet, si le but avoué est d'éliminer le nom divin, trop sacré pour être prononcé par des lèvres humaines, une demi-mesure ne se justifie pas : il faudrait une suppression radicale. Or dans les psaumes élohistes il subsiste un certain nombre de Yahvé : 43 en tout contre 210 Elohim. On peut sans doute admettre que quelques-uns d'entre eux ont été réintroduits après coup par l'inattention des copistes. Toutefois ceux-ci ne sauraient être rendus responsables de tout, et l'on est bien forcé d'admettre que, pour un motif ou pour un autre, lors de l'arrangement systématique des psaumes élohistes, il s'est passé quelque chose que nous ignorons et que l'opération ne s'est pas faite d'une façon tout à fait uniforme.

§ **294**. Les psaumes du recueil, ou, pour mieux dire, la plupart d'entre eux sont munis de suscriptions qu'il est nécessaire d'étudier pour pouvoir ensuite établir une hypothèse concernant la provenance et la formation graduelle du Psautier. Dès longtemps l'usage a prévalu de désigner sous le nom de « psaumes orphelins » ceux qui sont totalement dépourvus d'une suscription quelconque; cette appellation est fort commode, et nous l'emploierons volontiers. Il faut du reste se garder de la confondre avec une autre, celle de « psaumes anonymes », donnée à ceux qui ne sont pas placés expressément sous le nom d'un personnage tel que David, Asaph, etc. Tous les psaumes orphelins — on le comprend, — sont forcément anonymes, mais la réciproque n'est pas vraie : un psaume anonyme peut avoir une suscription dans laquelle figurent des indications variées, mais aucun nom propre.

Les psaumes orphelins sont au nombre de 34, à savoir 4 dans le Ier livre (**1**, **2**, **10**, **33**), 2 dans le IIe (**43**, **71**), 0 dans le IIIe, 10 dans le IVe (**91**, **93-97**, **99**, **104-106**), 18 enfin dans le Ve (**107**, **111-119**, **135-137**, **146-150**). La disproportion, comme on le voit, est fort grande, puisque 28

psaumes orphelins sur 34 appartiennent aux deux derniers livres. Encore faut-il ajouter que les 6 imputables aux trois premiers livres doivent être réduits à un chiffre plus faible. En effet, les Ps. **10** et **43** ne sont pas autre chose que la suite des Ps. **9** et **42**. Le Ps. **33** porte, dans la version des Septante, le nom de David; le Ps. **71** également, avec quelques mots complémentaires (« de Jonadab et des premiers déportés »). Resteraient donc seuls les Ps. **1** et **2** qui peuvent à bon droit — le premier en tout cas, le second assez vraisemblablement, — être considérés comme jouant le rôle de prologue. Ces observations, ainsi qu'on le verra plus loin, ont leur importance dans l'histoire de la formation du Psautier.

Deux remarques préalables s'imposent à propos des suscriptions en général. La première, c'est qu'elles doivent renfermer, tout au moins partiellement, des données relativement anciennes, puisque plusieurs des termes qui y figurent étaient déjà inintelligibles pour les auteurs de la version alexandrine. En revanche — et c'est la seconde remarque, — cette même traduction des Septante prouve que le contenu des suscriptions n'a pas été dès l'abord fixe et immuable : le Psautier grec renferme dans les suscriptions maintes données étrangères au texte hébreu. Ces indications des Septante méritent d'être prises en sérieuse considération, à côté de celles que fournit la Bible massorétique.

Les suscriptions des Psaumes portent sur divers points; on peut classer les informations qu'elles donnent en quatre catégories : 1° celles qui se rapportent à un personnage, auquel le psaume est attribué; 2° celles qui mentionnent les circonstances historiques de la composition du psaume; 3° celles qui ont trait à la nature du poème; 4° celles enfin qui concernent l'usage liturgique, l'exécution musicale, la mélodie, etc. [1]

[1] Dans nos principales versions françaises, comme dans la Bible hébraïque, la suscription est traitée comme faisant partie du psaume et numérotée comme v. 1 (parfois v. 1-2), en sorte que le cantique lui-même ne commence qu'avec le v. 2 (ou 3). Dans d'autres traductions, telles que la version dite de Lausanne et la Bible anglaise, le compte des versets se fait

I. Indications personnelles.

§ **295**. Nos lecteurs seront peut-être surpris de voir que nous employons ici une expression quelque peu vague et que nous évitons le terme précis : indications d'auteurs. Nous le faisons à dessein, pour ne pas préjuger la solution d'un problème délicat et complexe. Voici quels sont les faits. En tête d'un grand nombre de psaumes, on lit des noms de personnages, précédés de la préposition hébraïque *le* (לְ, *lamed*) ; ainsi *LeDavid*, *LeAsaph*, etc. Le sens ordinaire de cette préposition est « à, pour » ; elle sert à exprimer le datif et non pas le génitif, que l'hébreu rend d'une autre manière. Toutefois la transition de l'une de ces significations à l'autre est aisée. Quand on parle d'un objet appartenant à (ou ressortissant à) un homme, cela équivaut à désigner celui-ci comme possesseur ou comme auteur. Il ne faut donc pas s'étonner si, dans l'interprétation des suscriptions des psaumes, on a vu généralement, dans le lamed accompagnant un nom propre, l'intention de désigner l'auteur du cantique ; on en parle traditionnellement comme du *lamed auctoris*. Il convient toutefois de noter que le plus ancien témoin, à savoir la version des Septante, a employé le datif et non le génitif : *τῷ* et non pas *τοῦ*. Sans nous prononcer pour le moment sur le fond de la question, nous nous servirons provisoirement du terme usuel, et nous dirons « les auteurs des psaumes » en parlant des personnages dont le nom, précédé du lamed, est énoncé dans les suscriptions. Ces « auteurs » sont au nombre de 9.

1° « Moïse, homme de Dieu » est nommé en tête du Ps. **90**.

2° David figure dans la suscription de 73 psaumes, à savoir : **3-9**, **11-32**, **34-41**, **51-65**, **68-70**, **86**, **101**, **103**, **108-110**, **122**, **124**, **131**, **133**, **138-145**. Quelques manuscrits hébreux lui attribuent aussi **66** et **67**. Les Septante le

autrement, la suscription étant laissée en dehors. Il faut se souvenir de cette particularité quand on a quelque peine à retrouver une citation tirée d'un psaume.

nomment encore pour les Ps. **33**, **71**, **91**, **93-99**, **104**, et dans quelques manuscrits pour **1**, **2** et **42** ; en revanche ils omettent David aux Ps. **122**, **124**, **131** et **133**.

3° Salomon : deux psaumes, **72** et **127**. Les Septante ne le nomment pas pour **127**.

4° Asaph est indiqué comme « auteur » de 12 psaumes : **50**, **73-83**. Ce personnage n'est jamais mentionné dans les livres de Samuel et des Rois, mais bien dans I Chron. **6** 39 ss., **15** 17, 19, **16** 5-7, 37, **25** 1, 2, 6, 9, II Chron. **29** 30, Néh. **12** 46. C'est un contemporain de David, célèbre comme musicien et qualifié aussi de « voyant »[1] (II Chron. **29** 30). Il importe d'ajouter que sa descendance est mentionnée comme vouée au chant sacré, et cela dans la période préexilique (II Chron. **5** 12, **29** 13, **35** 15) et postexilique (Esdr. **2** 41, **3** 10, Néh. **7** 44, **11** 17).

5° Héman (Ps. **88**) et 6° Ethan (Ps. **89**) sont tous deux qualifiés d'Ezrachites. Ce sont des sages renommés, contemporains de Salomon, cités dans I Rois **4** 31, où Ethan (mais non pas Héman) est aussi traité d'Ezrachite. Le sens de ce terme est descendant de Zérach, fils de Juda (Gen. **38** 30), et en effet Ethan et Héman sont nommés par I Chron. **2** 6 comme fils de Zérach et par conséquent judaïtes. D'autre part, d'après I Chron. **6** 33, 44, Héman, « le chantre », et Ethan sont des lévites établis par David pour diriger le chant dans le sanctuaire de l'Eternel. Voir aussi **15** 17, 19, **16** 41, 42, comp. **16** 4. Les noms d'Héman et d'Ethan sont associés, dans les textes de I Chron. **6**, **15**, **16**, à celui d'Asaph. Dans **16** 41, 42, le nom d'Ethan est remplacé par celui de Jeduthun, dont il sera reparlé plus bas. Voir aussi II Chron. **5** 12, **29** 13-14, **35** 15, Néh. **11** 17.

7° Les fils de Koré ont 11 psaumes sous leur nom : **42**, **44-49**, **84**, **85**, **87** et **88**. Ce sont les descendants du lévite Koré (Ex. **6** 21, Nombr. **16** 1 ss., **26** 11 P ; ce dernier passage relève expressément le fait que, lors de la mort de Koré, ses fils ne périrent pas avec lui). D'après les Chroniques ils remplissaient sous le règne de David les fonctions de chantres

[1] Dans Matth. **13** 35, une citation d'un psaume d'Asaph (**78** 2) est introduite par ces mots : « ...ce qui avait été dit par le prophète... ».

et de portiers du temple (I **6** 37, **9** 19, **26** 1-19); ils sont également mentionnés comme chantres sous Josaphat (II **20** 19). Le Ps. **88** est assigné à la fois à Héman et aux fils de Koré, ce qui n'a rien de surprenant, Héman lui-même appartenant à la descendance de Koré (I Chron. **6** 33-38) et étant présenté dans les Chroniques comme exerçant au temps de David les fonctions de chef des chantres de sa famille.

8° Le Ps. **39** est assigné en même temps qu'à David à un personnage nommé Jeduthun qui, comme nous l'avons vu déjà, est une autre désignation d'Ethan (I Chron. **16** 41, 42, **25** 1, 3, 6, II **5** 12, **29** 14, **35** 15, Néh. **11** 17). Ce même nom figure encore dans la suscription du Ps. **62**, à côté de David, et dans celle du Ps. **77**, à côté d'Asaph. Seulement dans ces deux derniers passages, au lieu d'être, comme au Ps. **39**, accompagné de la préposition habituelle *le*, il est précédé d'une préposition (*al*) qui signifie sur, et se trouve ainsi transformé de nom d'homme en indication de mélodie. Ce changement de préposition est fort ancien : les Septante l'attestent déjà [1].

9° La mention la plus fréquente, après celle de David, est celle du « maître-chantre », comme s'exprimaient nos anciennes versions. Certaines versions modernes disent : « le chef des chantres »; on pourrait dire également « le directeur du chant » ou « le chef de musique ». En effet le verbe dont ce mot est le participe actif signifie présider, diriger, et spécialement dans le sens musical (I Chron. **15** 21). Le nom de ce personnage est accompagné de la même préposition *le* que ceux de David, de Salomon, d'Asaph, etc.; il n'y a donc aucune raison valable pour varier en français la traduction de cette particule et mettre, comme font nos versions : « Au chef des chantres. De David ». Encore moins est-il légitime d'écrire, comme le vieil Ostervald : « Psaume de David donné au maître chantre », en intervertissant l'ordre des termes et en introduisant le mot « donné ». Ce qui a poussé sans doute à adopter cette traduction inconséquente, c'est que,

[1] La version (non revisée) d'Ostervald traduisait : « d'entre les enfants de Jeduthun », ce qui est inadmissible. Cette fausse interprétation a surnagé dans Ostervald revisé, non pas au Ps. **62**, mais au Ps. **77**.

presque toujours, la mention du chef des chantres coïncide, dans une même suscription, avec celle d'un des noms propres énumérés ci-dessus. Voici la liste des psaumes où on la rencontre[1], au nombre de 55 : *a*) avec David : **4-6**, **8**, **9**, **11-14**, **18-22**, **31**, **36**, **39** (en outre avec Jeduthun), **40**, **41**, **51-61**, **62** (avec Jeduthun), **64**, **65**, **68-70**, **109**, **139**, **140**; *b*) avec les fils de Koré : **42**, **44-47**, **49**, **84**, **85**, **88** (en outre avec Héman); *c*) avec Asaph : **75**, **76**, **77** (avec Jeduthun), **80**, **81**; *d*) dans deux psaumes anonymes (voir toutefois plus haut les indications de quelques manuscrits) : **66**, **67**.

Influencées sans doute par le même motif qui a dicté à nos versions modernes leur traduction « *au* chef des chantres », les versions antiques n'ont pas davantage classé le maître-chantre parmi les auteurs présumés de psaumes. Elles se sont même encore plus écartées du sens le plus fréquemment adopté aujourd'hui, et ont eu recours à des traductions qui dénotent de leur part des conjectures et des tâtonnements. Ainsi les Septante traduisent : *εἰς τὸ τέλος*; Théodotion : *εἰς τὸ νῖκος*; Aquilas : *τῷ νικοποιῷ*; Jérôme : *victori*. Nous avons peine à deviner ce qu'ils ont pu se représenter par là.

II. Indications historiques.

§ **296**. Un petit nombre de psaumes, 14 en tout, ont dans leurs suscriptions la mention d'un fait historique à l'occasion duquel le poème aurait été composé. Tous ces psaumes portent le nom de David, et sont contenus, sauf un, dans les deux premiers livres du Psautier, en majorité dans le second livre. En voici la liste : **3**, **7**, **18**, **30**, **34**, **51**, **52**, **54**, **56**, **57**, **59**, **60**, **63**, **142**. Toutes ces indications se rapportent à des faits connus de la vie de David, relatés dans le livre de Samuel. Une seule fait exception, celle du Ps. **7** : « ...au sujet de Cusch, Benjamite »; ce personnage est totalement inconnu. On pourrait y voir Schimeï; d'autres ont pensé au Cuschi de II Sam. **18** 21-32 (?). Les autres suscriptions ont

[1] Il faut y ajouter Hab. 3 19.

trait aux faits suivants : la tentative de Saül pour s'emparer de David dans sa maison (**59**), David à Gath (**34** et **56**), la dénonciation de Doëg (**52**), celle des Ziphiens (**54**), David dans le désert de Juda (**63**) et spécialement dans la caverne (**57**, **142**), la guerre contre les Syriens et les Edomites (**60**), l'adultère avec Bath-Schéba (**51**), la fuite devant Absalom (**3**). A cette classification chronologique échappent deux des psaumes énumérés ci-dessus, le **18**, qui se trouve aussi dans II Sam. **22** et qui est daté du moment où « l'Eternel eut délivré David de la main de tous ses ennemis et de la main de Saül », et le **30**, intitulé : « Pour la dédicace de la maison ». Il se pourrait d'ailleurs que cette dernière indication fût plutôt liturgique qu'historique et s'appliquât à l'emploi de ce cantique en certains jours de fête plutôt qu'à l'occasion où il fut composé. Il faut encore noter que, au Ps. **60**, Joab est nommé comme vainqueur des Edomites, tandis que II Sam. **8** 13 attribue cette qualité à David et I Chron. **18** 12 à Abischaï, et surtout que, dans la suscription du Ps. **34**, le nom d'Akisch, roi de Gath (I Sam. **21** 10-15) est remplacé par celui d'Abimélec (comp. Gen. **20** 1-18, **21** 22-34, **26** 1-31). D'autre part on peut remarquer que le texte des indications historiques est habituellement rédigé dans les termes mêmes dont s'est servi le livre de Samuel.

III. Indications du « genre poétique ».

§ **297**. Beaucoup de psaumes portent, dans leurs suscriptions, un titre qui les classe dans une certaine catégorie de poèmes. La plus fréquente de ces désignations est 1° *mizmor*, le ψαλμός des Septante, notre « psaume ». Comme il a été dit plus haut, ce terme s'applique à un morceau chanté avec accompagnement de musique. On le rencontre 57 fois dans le recueil.

2° Le mot tout à fait général qui désigne un chant lyrique, *schir*, se rencontre une seule fois[1] tout seul (**46**), mais treize

[1] Le mot schir, ou plus exactement son équivalent féminin *schira*, se trouve employé incidemment dans l'indication historique de la suscription du Ps. **18** (comp. II Sam. **22** 1).



fois associé à mizmor. Nous lisons 8 fois mizmor schir et 5 fois schir mizmor. En outre schir se trouve employé dans la locution *schir yedidoth*, chant d'amour (**45**) et dans une autre, plus fréquente, que nous allons étudier à part.

3° Quinze psaumes (**121-134**) forment un groupe nettement délimité; chacun d'eux est intitulé « cantique (schir) des (ou : pour les) *maaloth* ». Ce mot est un substantif au pluriel, dérivé du verbe monter; ce sont donc les « cantiques des montées ». Mais dans quel sens prendre ce terme? Les diverses interprétations proposées peuvent se ramener aux trois suivantes. Pour les uns, le mot doit être pris au sens propre, pour ainsi dire matériel et local : les maaloth seraient les degrés, les marches d'escalier du temple, sur lesquelles, suppose-t-on, on aurait chanté ces psaumes dans les jours de fête. D'après une autre explication, les montées seraient les voyages, les pèlerinages entrepris périodiquement pour se rendre de partout à la capitale, en vue des solennités religieuses[1] : on sait que « monter à Jérusalem » était l'expression courante. Enfin, d'après un troisième système, maaloth devrait s'entendre figurément, soit au point de vue littéraire, soit au point de vue musical, dans le sens de gradation : le texte de ces poèmes offrirait, dit-on, certaines particularités qui justifieraient cette appellation; ou bien encore, en les chantant avec accompagnement de musique, les exécutants auraient introduit des reprises, des crescendos caractéristiques. Aucune de ces hypothèses ne peut être rejetée comme inacceptable, mais aucune non plus ne peut prétendre à rallier tous les suffrages. Il faut se résigner à demeurer dans l'incertitude. Etant donné que la plupart des termes énigmatiques contenus dans les suscriptions des psaumes paraissent se rapporter à leur mode d'exécution (chant, musique), il me semble que la solution du problème relatif aux maaloth devrait être de préférence cherchée dans cette direction.

4° Tandis que les termes de schir et de mizmor, examinés

[1] Cette interprétation, originairement proposée par Agellius (1532-1608), évêque d'Acerno dès 1593, est celle que Félix Bovet, entre autres, a adoptée et développée avec beaucoup de charme et d'ingéniosité dans son livre : *Les Psaumes des Maaloth*, Neuchâtel 1889.

ci-dessus, ne présentent pas d'obscurité, il n'en est pas de même pour celui de *maskil*, qui se trouve en tête de 13 psaumes (**32**, **42**, **44**, **45**, **52-55**, **74**, **78**, **88**, **89**, **142**), et qui est en outre employé une fois dans le texte d'un psaume (**47** 8). Etymologiquement il semblerait que le maskil dût être un poème didactique, mais c'est là précisément ce qui caractérise le moins la plupart des psaumes en question : parmi eux figure entre autres le **45** qui est un épithalame, un chant d'amour, ainsi qu'il a été dit plus haut. D'autre part, il est des psaumes qui ont réellement un cachet didactique — le **104** par exemple, — et qui ne portent pas le titre de maskil[1]. On n'a pas réussi jusqu'à maintenant à déterminer le sens de ce terme, que telles de nos versions se bornent à transcrire sans chercher à le traduire, tandis que d'autres adoptent soit le mot tout général de cantique, soit celui de méditation; ce dernier ne cadre guère avec le contenu de plusieurs de ces poèmes. Notons encore que le Ps. **88** qui, dans sa longue suscription, mentionne à la fois Héman et les fils de Koré, y réunit aussi les trois titres de schir, de mizmor et de maskil.

5° Le mot *miktam* sert de titre à 6 psaumes (**16**, **56-60**); son sens ne nous est pas connu. On a proposé diverses explications. On l'a rattaché à un mot qui signifie or : le miktam serait un « joyau d'or » (Luther). On l'a dérivé d'une racine ayant le sens de cacher : ce serait un poème mystérieux, énigmatique, caractère que les psaumes en question ne présentent pas plus que d'autres. On y a vu encore une forme issue de la racine graver : il s'agirait d'un poème destiné à une inscription (?), ou plutôt, au sens figuré, d'une poésie incisive, piquante. Enfin on a supposé que miktam était tout simplement une déformation de *miktab*, un écrit, de même origine que le mot Ketoubim et qu'on rencontre dans Es. **38** 9; mais cette déformation systématique d'un terme connu et compréhensible n'est certes pas vraisemblable. Nos versions ont tantôt hymne, tantôt écrit, tantôt miktam (interprété par cantique). Le sens demeure tout à fait indéterminé.

[1] Le Ps. **60** contient dans sa suscription l'expression « Pour instruire »; il n'est cependant pas qualifié de maskil, mais de miktam.

6° Il en est de même pour *schiggayon*, qui se rencontre une seule fois, au Ps. **7**. Ajoutons toutefois qu'il se lit aussi, au pluriel, avec la préposition « sur », dans la suscription du psaume d'Habacuc (**3** 1). L'étymologie paraîtrait rattacher ce terme à une racine qui signifie être égaré, déraisonner, ce qui ne fournit pas de solution plausible. Il n'y a aucun motif valable de traduire par complainte (Segond). Dithyrambe, qu'on a proposé à cause de la dérivation ci-dessus, s'applique fort mal au contenu du Ps. **7**. Ainsi l'incertitude subsiste.

7° Très clair est en revanche le mot *tephilla*, prière, qui se présente cinq fois (**17**, **86**, **90**, **102**, **142**). Ce titre est des plus naturel : on s'étonnerait volontiers de ne pas le trouver en tête d'un beaucoup plus grand nombre de psaumes si, en étudiant de plus près les suscriptions, on n'était pas conduit peu à peu à penser qu'elles s'appliquent moins à la nature des poèmes et à leur contenu qu'à leur emploi liturgique. Il faut du reste relever encore une mention du mot prière dans la formule terminale qui suit le Ps. **72** : « Fin des prières de David, fils d'Isaï ».

8° Un seul psaume, le **145**, est qualifié de *tehilla*, louange. C'est, comme nous l'avons vu, le titre collectif du Psautier dans la Bible hébraïque. On peut faire sur ce terme la même observation qu'à propos de tephilla.

9° Selon certains interprètes, il faudrait encore enregistrer ici le terme de « témoignage », *édouth*, qu'on lit dans les suscriptions des Ps. **60** et **80**. Mais il est plus probable que cette expression, accompagnant dans l'un et dans l'autre de ces passages le mot « lis », fait partie d'une locution rentrant dans la catégorie des indications liturgiques et musicales que nous allons aborder. En effet, il serait par trop étrange que, dans les deux seules occasions où un psaume serait intitulé « témoignage », ce fût à la suite du mot « lis ».

IV. Indications liturgiques et musicales.

§ **298**. Nous commencerons par relever certaines formules relatives à la destination des psaumes. Nous lisons au Ps. **92** « Pour le jour du sabbat » ; aux Ps. **38** et **70** « Pour rap-

peler »; au Ps. **60** « Pour instruire »; au Ps. **100** « Pour louange » (*thoda*); au Ps. **88** « Pour répondre »; au Ps. **102** « Pour un (ou : d'un) malheureux lorsqu'il est abattu et qu'il répand sa plainte devant l'Eternel ». Peut-être faudrait-il ajouter ici le Ps. **30** « Pour la dédicace de la maison », déjà cité plus haut à propos des indications historiques.

Les suscriptions mentionnent aussi les instruments à cordes en tête de 7 psaumes (**4**, **6**, **54**, **55**, **61**, **67**, **76**; comp. **77** 7, Hab. **3** 19, Lam. **5** 14) et les flûtes (Ps. **5**). Il est parlé aux Ps. **6** et **12** de la *scheminith*, qui, selon les uns, serait un instrument à 8 cordes ; mais il est possible que, tout en ayant une signification musicale, ce terme ne s'applique pas à un instrument. D'autres en effet le rendent par « l'octave » et l'appliquent au chant, aux voix de basse, par opposition aux voix hautes, dont on croit retrouver la trace dans le Ps. **46** où nous lisons le mot *alamoth*, jeunes filles[1]. Pour ces deux termes, I Chron. **15** 20-21 fournit un intéressant parallèle.

Une autre expression ambiguë est celle que nous rencontrons dans les Ps. **8**, **81**, **84** : Sur la *guittith*. Les uns rattachent ce mot au nom commun *gath*, pressoir (comp. *Geth*-Sémané), les autres au nom propre Gath, ville des Philistins (comp. Ittaï le Guittien, dans II Sam. **15** 19 ss.). Mais même si l'on était fixé sur cette dérivation, il resterait à déterminer si la guittith est un instrument, ou bien une mélodie, ou bien autre chose encore.

Une question analogue se pose à propos du « lis » qui figure dans plusieurs suscriptions, tantôt au pluriel (**45**, **69**, **80**), tantôt au singulier (**60**) ; dans les deux derniers psaumes cités, ce mot est accompagné d'un autre qui signifie témoignage. Ici de nouveau les uns croient qu'il est question d'un instrument de musique, ayant la forme d'un lis, et les autres qu'il s'agit d'une mélodie connue, dont les premiers mots auraient été : « Le témoignage [la loi divine] est [comparable à] un lis ou [à] des lis »[2].

[1] Comp. aussi **9** 1 et **48** 15, où on lit *al mouth*, qui peut se traduire par « Sur : meurs » ou par « A la mort », mais qui peut également se vocaliser *alamoth*.

[2] Les règles de la grammaire hébraïque condamnent absolument, au

D'autres données également contenues dans les suscriptions semblent être très probablement des indications de mélodies. Ainsi, au Ps. **22** : « Sur : la biche de l'aurore »; au Ps. **56** : « Sur : la colombe des térébinthes lointains »; aux Ps. **57**, **58**, **59** et **75** : « Ne détruis pas »; au Ps. **9** : « Sur : meurs pour le fils ». Très difficile à expliquer est la locution « Sur : Mahalath » (**53**, **88**). On y a vu un instrument (la flûte), ou bien le commencement d'un air connu, ou encore celle d'un mode d'exécution (« langoureusement »), ou enfin une allusion aux danses qui parfois accompagnaient le chant sacré.

En présence des détails fournis ci-dessus, nos lecteurs sont à coup sûr suffisamment convaincus qu'il règne de grandes incertitudes sur le sens des nombreux termes employés dans les suscriptions des psaumes. Encore sommes-nous loin d'avoir signalé toutes les particularités que présentent les textes, et toutes les combinaisons auxquelles les exégètes ont eu recours pour les interpréter. Puis, nous nous sommes borné à énoncer les données du texte hébreu. Or du moment où nous y joindrions l'étude des mêmes suscriptions dans les versions antiques (Septante, Peschitto, Vulgate, etc.), nous constaterions deux phénomènes qui compliqueraient encore sensiblement la question. Le premier, c'est la multiplicité des traductions données pour un seul et même terme, ce qui dénote le profond embarras des interprètes. Le second, c'est la présence, dans les suscriptions, d'éléments étrangers au texte hébreu, et, d'autre part, l'omission de certaines indications qui figurent dans l'original. Nous avons déjà à cet égard relevé le fait que dans les Septante la mention « De David »

Ps. **80**, la traduction « les lis du témoignage », et, par analogie, il devient invraisemblable qu'on doive, au Ps. **60**, adopter l'interprétation « le lis du témoignage ». Ostervald revisé et Segond paraissent pourtant avoir suivi cette voie. En outre, donnant au mot témoignage un sens inusité et difficile à admettre, ils traduisent « le lis lyrique, les lis lyriques ». Quelle relation peut-il y avoir entre « témoignage » et « lyrique »? et qu'est-ce qu'un lis lyrique? C'est ce que nous ne nous chargeons pas d'expliquer. — D'après une autre exégèse, le mot « témoignage » n'aurait rien à faire avec « les lis » et rentrerait dans la catégorie des termes qui, dans les suscriptions des psaumes, indiquent à quel genre appartient le poème. Nous avons écarté cette supposition comme peu vraisemblable; voir plus haut, II, p. 32.

ne concorde pas toujours avec le texte massorétique : tantôt les Septante ont David et l'hébreu ne l'a pas, tantôt c'est l'inverse.

Dans de semblables conditions, chacun comprendra aisément qu'il faut user d'une grande prudence lorsqu'on entreprend d'utiliser les données des suscriptions, et qu'en particulier la conception traditionnelle ne tient pas suffisamment compte des faits lorsqu'elle croit pouvoir attribuer une valeur absolue à ce qu'elle appelle les indications relatives aux auteurs des psaumes [1].

§ **299**. Avant de quitter le terrain des questions soulevées par les en-têtes des psaumes, il faut encore examiner un terme qui se rattache aux indications liturgiques et musicales, mais qui figure çà et là dans le texte des psaumes et non pas dans leur suscription. Nous voulons parler du célèbre *séla*, que nos anciennes versions se bornaient à transcrire tel quel, et qu'on rencontre 71 fois dans le Psautier [2], très inégalement distribué du reste dans 39 psaumes seulement dont voici la liste (le chiffre en parenthèse indiquant combien de fois séla se trouve dans chaque psaume) : **3** (3), **4** (2), **7** (1), **9** (2), **20** (1), **21** (1), **24** (2), **32** (3), **39** (2), **44** (1), **46** (3), **47** (1), **48** (1), **49** (2), **50** (1), **52** (2), **54** (1), **55** (2), **57** (2), **59** (2), **60** (1), **61** (1), **62** (2), **66** (3), **67** (2), **68** (3), **75** (1), **76** (2), **77** (3), **81** (1), **82** (1), **83** (1), **84** (2), **85** (1), **87** (2), **88** (2), **89** (4), **140** (3), **143** (1).

[1] Avec la Bible massorétique, les versions et la tradition unanime, nous avons considéré les suscriptions comme appartenant chacune intégralement au psaume qui la suit. Tout récemment une hypothèse différente a été émise par un hébraïsant anglais, J.-W. Thirtle (*The Titles of the Psalms, their Nature and Meaning explained*, 2de édition, Londres 1905). Selon cet auteur, il conviendrait au contraire de rapporter une partie de la suscription au psaume qui la précède. A l'appui de cette idée nouvelle, on peut faire valoir la présence, à la fin du psaume d'Habacuc (3 19b), d'indications relatives au chef des chantres et aux instruments à cordes. Et pour plusieurs des cantiques du Psautier, M. Thirtle a présenté d'ingénieuses considérations en faveur de son système. Il paraît toutefois impossible de l'appliquer d'une façon constante et sans tomber dans l'arbitraire. Mais il se peut que, çà et là, il y ait quelque chose à retenir de l'hypothèse en question.

[2] On le trouve aussi 3 fois dans le psaume d'Habacuc (3 3, 9, 13).

Comme on le voit, la répartition est des plus inégales. On peut observer que les psaumes des deux derniers livres (**90-150**) sont presque tous dépourvus de séla (sauf **140** et **143**); d'autre part le second et le troisième livre en renferment de beaucoup le plus grand nombre, aussi bien dans leurs cantiques yahvistes (**84-89**) que dans les autres. Un seul psaume contient 4 séla, sept en ont 3, quinze en ont 2, seize en ont 1. La longueur des poèmes n'a rien à faire avec la présence ou l'absence des séla, non plus qu'avec leur fréquence relative. Il est impossible de discerner d'après quelles règles les séla sont distribués dans le texte des cantiques[1].

Ce mot est l'impératif d'un verbe qui signifie « élever ». Le complément direct sous-entendu paraît être la voix : « Elève la voix ». Etrangère en tout cas au texte primitif des poèmes, cette invitation se rapporte certainement à l'usage liturgique du Psautier : on pourrait croire qu'elle s'adresse aux chanteurs et les pousse à chanter plus fort le passage qui suit. Mais la présence de séla à la fin de plusieurs psaumes (**3**, **9**, **24**, **46**) exclut cette hypothèse. Il y a donc plutôt lieu d'y voir un appel relatif à quelque chose d'étranger au texte même du psaume. Séla marquerait ainsi une interruption dans le chant liturgique, et jusqu'à un certain point la traduction adoptée par Segond et d'autres (« pause ») se trouverait justifiée. Mais c'est à une condition toutefois : c'est que la pause en question ne soit pas un silence. Il s'agit au contraire d'une sorte d'intermède musical, soit vocal, soit instrumental. Les Septante favorisent cet essai d'explication. En effet ils ne se contentent pas, comme d'autres, de transcrire séla dans leur propre écriture, ce qui équivaudrait à un aveu complet d'ignorance; ils ne le traduisent pas non plus par son équivalent exact en grec; ils le remplacent par le terme

[1] La version alexandrine ne s'accorde pas entièrement avec le texte hébreu en ce qui concerce les séla ou plutôt leur équivalent en grec. On en trouve 75, répartis dans 43 psaumes et distribués d'une façon un peu différente. Il faut noter en particulier la suppression de séla à la fin des psaumes (**3** 8, **24** 10, **46** 11), à une seule exception près; encore cette exception est-elle plus apparente que réelle, car pour les Septante les Ps. **9** et **10** ne font qu'un seul poème.

διάψαλμα, jeu d'instruments à cordes, indiquant par là qu'aux endroits marqués d'un séla on interrompait le chant pendant quelques moments, sans suspendre pour cela l'accompagnement instrumental. A l'appui de cette explication il faut encore observer qu'au Ps. **9** 17 séla est accompagné d'un autre mot (*higgayon*) qui paraît signifier musique retentissante (comp. Ps. **92** 4). Enfin on rencontre séla, ou plutôt le terme grec équivalent, dans le livre pseudépigraphe appelé *Les Psaumes de Salomon* (**17** 31, **18** 10). Les juifs paraissent en avoir rattaché l'emploi à leurs anciennes prières liturgiques et spécialement aux doxologies. Voici donc quel est, selon toute apparence, le sens de ce terme énigmatique. A certains moments donnés, le chant des psaumes s'interrompait pour faire place à celui d'une bénédiction ou doxologie, accompagné probablement par le jeu sonore des instruments de musique. Séla marquerait ainsi la place de ces arrêts momentanés, et il est naturel qu'on le trouve habituellement entre deux strophes. Quelquefois, en revanche, il apparaît au milieu d'une strophe, ou même au milieu d'une phrase; cela peut provenir d'une erreur de copiste, mais il est également admissible que l'intercalation des doxologies fût soumise à certaines règles que nous ignorons. Enfin, tout naturellement, on le trouve parfois à la fin d'un psaume.

Mais pourquoi trouve-t-on séla dans un nombre si limité de psaumes? C'est ce qu'il faudrait pouvoir expliquer par l'histoire de la formation du Psautier. Malheureusement sur ce point, comme sur beaucoup d'autres, nous en sommes encore dans la période des tâtonnements et de l'incertitude.

§ **300**. Nous passons à l'étude du problème le plus important que soulève le Psautier: nous nous demandons comment celui-ci a pris naissance, dans quelles conditions le recueil s'est formé, quelles notions on peut se faire sur les auteurs, la date, le groupement des poèmes qui le composent.

La solution la plus simple serait d'admettre que tous les psaumes sont du roi David; le recueil, par conséquent, remonterait directement jusqu'à lui. Si extraordinaire, si inacceptable que soit cette théorie, elle n'en a pas moins, en tout temps, hanté certains esprits. Et même, jusque dans le

courant du XIXe siècle, elle a été nettement formulée. Elle a pour elle, en effet, un avantage que beaucoup d'hommes apprécient : celui de simplifier les questions et d'écarter les incertitudes. En faveur de ce système on pourrait faire valoir le fait que certain passage de l'A. T. (I Chron. **16**) attribue à David un cantique composé de fragments tirés de divers psaumes anonymes (nous reviendrons plus loin sur ce sujet, § **307**). On pourrait aussi alléguer, dans le même sens, tels passages du N. T. où des psaumes, anonymes dans l'A. T., sont cités sous le nom de David (comp. Act. **4** 25-26 et Ps. **2** 1-2; Hébr. **4** 7 et Ps. **95** 7-8)[1]. Certains Pères de l'Eglise, et non des moindres, Augustin, Chrysostôme, paraissent avoir été enclins à adopter le même point de vue. Et lequel de mes lecteurs ne se souvient pas d'avoir entendu prononcer tout naturellement le nom de David à propos d'un psaume quelconque, sans examen aucun de sa suscription? Il est à peine nécessaire de dire que l'étude du Psautier force à rejeter cette théorie.

D'après une autre hypothèse, ceux des psaumes qui sont munis d'une indication personnelle doivent être considérés, sans discussion possible, comme étant l'œuvre du psalmiste ainsi désigné : Moïse, David, etc. Quant aux psaumes anonymes, il faudrait admettre que, par suite d'une convention tacite, ils seraient l'œuvre du poète auquel est attribué le dernier psaume non-anonyme qui les précède. De la sorte, les Ps. **146-150** seraient tous de David, parce que, étant anonymes, ils devraient être assignés au poète qui est nommé en tête du **145**. Avec ce procédé on arrive aisément à déterminer les auteurs de tous les psaumes, à l'exception toutefois des Ps. **1** et **2**; mais on aboutit d'autre part à des impossibilités, comme d'attribuer à David le Ps. **137** qui présuppose l'exil de Babylone. Une autre objection à ce système, c'est qu'on ne comprendrait pas pourquoi des séries de psaumes

[1] Hébr. **4** 7 montre que pour citer un texte emprunté au livre des Psaumes on disait simplement : « Dieu dit dans David... ». Nous avons déjà observé plus haut (I, p. 236, n. 1) que parfois même on citait les psaumes en disant « la loi » (Jean **10** 34, **15** 25).

consécutifs porteraient expressément le même nom d'auteur si cette mention était superflue.

En opposition aux deux théories ci-dessus, qui tentent l'une comme l'autre d'assigner un auteur aux psaumes dits anonymes, il convient de reconnaître qu'il faut renoncer à toute entreprise de ce genre et confesser à cet égard notre incapacité complète. Mais en va-t-il autrement des psaumes dont la suscription renferme le nom de quelque personnage? devons-nous nécessairement voir en celui-ci le poète qui a composé le psaume? en d'autres termes, l'en-tête d'un psaume non-anonyme fixe-t-il sans appel la question d'auteur? Une opinion très répandue veut qu'il en soit ainsi, mais il nous est impossible de nous y ranger. Dès longtemps il a été reconnu qu'au point de vue du fond ou de la forme certains psaumes ne pouvaient pas être imputés à l'auteur nommé dans leur suscription. Ainsi, pour nous borner à un exemple, le Ps. **139**, si beau à tant d'égards, est pourtant écrit dans une langue si peu classique et tellement entachée d'araméismes qu'il est impossible de lui attribuer une origine davidique. Nous croyons donc qu'un examen critique du contenu des psaumes doit nécessairement précéder toute affirmation relative à leur époque et par conséquent à leur auteur.

§ **301**. Faisons maintenant un pas de plus, et demandons-nous si le témoignage des suscriptions a réellement le sens et la portée que lui attribue la théologie traditionnelle. Est-il bien certain qu'originairement les indications personnelles, placées en tête des psaumes, aient eu pour but de désigner l'auteur du poème et que la fameuse préposition lamed mérite son qualificatif habituel de *lamed auctoris?* Nous ne le pensons pas, et voici quels sont nos motifs.

Rappelons tout d'abord que les Septante, les plus antiques interprètes de l'A. T., ont rendu par le datif ce que la tradition juive et chrétienne tend à nous présenter comme un génitif. Observons ensuite qu'un certain nombre de psaumes sont désignés comme étant : « Des fils de Koré ». Ce pluriel ne laisse pas de surprendre. A vrai dire on pourrait concevoir que plusieurs poètes, appartenant à une même famille ou associés pour former une confrérie, publiassent leurs

œuvres sous nom collectif. Mais il se trouve que les « fils de Koré » nous sont connus par ailleurs : ils étaient chantres, déjà au temps de David et de Salomon, et l'ont été jusque dans les temps postexiliques. A la rigueur on pourrait concevoir qu'ils fussent à la fois musiciens et poètes. Mais si l'on examine la nature et les traits caractéristiques des suscriptions des psaumes, on s'aperçoit bientôt que celles-ci ont une portée plutôt musicale que littéraire, et qu'elles contiennent surtout des renseignements de l'ordre liturgique. Ainsi l'on arrive aisément à supposer que les mots « Des fils de Koré » impliquent l'existence d'un recueil en usage dans cette famille ou corporation de chantres lévitiques, dont Héman était le principal représentant et à laquelle il a donné son nom à côté de celui de l'ancêtre Koré. Puis, si l'on se rappelle que les livres des Chroniques, d'Esdras et de Néhémie signalent, à côté des chantres fils de Koré-Héman, deux autres confréries analogues, celle des fils d'Asaph et celle des fils d'Ethan-Jeduthun, on est frappé de constater que le Psautier porte aussi des traces de leur existence. Douze psaumes en effet portent le nom d'Asaph, et celui d'Ethan-Jeduthun apparaît dans quatre suscriptions. Cela étant, on en vient naturellement à supposer que chacun des trois chœurs du temple de Jérusalem possédait son recueil de psaumes, que ces collections particulières ont préexisté à la constitution du Psautier, que chacune lui a fourni certains éléments et que les suscriptions ont servi à attester cette provenance.

Par analogie, on est amené à penser que, précédant par son ancienneté et dépassant par son importance les collections spéciales des trois chœurs, un autre recueil existait, qui portait le nom de David. C'est lui qui aurait fourni les éléments les plus abondants pour la constitution ultérieure du Psautier. Le nom du grand roi, musicien lui-même et poète, qui a fait de Jérusalem la capitale d'Israël, était tout indiqué pour servir de titre général à un recueil de chants sacrés, surtout si, comme cela est possible, certains de ceux-ci pouvaient être considérés comme son œuvre personnelle[1].

[1] L'existence des quâtre chœurs, que l'étude des suscriptions du Psautier

Enfin, il ne saurait être question d'oublier que 55 psaumes portent dans leurs en-têtes la mention du directeur ou chef des chantres. La presque totalité de ces cantiques étant en même temps placés sous le nom de David, d'Asaph ou des fils de Koré, la théorie traditionnelle s'est débarrassée, par un procédé sommaire et illogique, de ce fait qui la gênait. « *De* David (*d'*Asaph, *des* fils de Koré), *au* chef des chantres », telle est la formule, très commode et parfaitement arbitraire, que l'on a créée pour les besoins de la cause. Pour nous, fidèle à notre hypothèse, nous traitons la préposition lamed de la même manière, ici comme ailleurs, et nous postulons l'existence d'un autre recueil encore, outre les quatre susmentionnés, qui aurait été celui « du chef des chantres ». Mais il n'est guère possible de le coordonner aux autres ; il paraît avoir pris naissance à une époque plus tardive et s'être formé par voie d'emprunts faits à ses devanciers. Ainsi s'expliquerait le fait que les psaumes de cette collection auraient tous ou presque tous appartenu déjà aux collections antérieures, ce que les suscriptions attestent.

Un fait important qui milite fortement en faveur de l'existence de ces recueils plus anciens que le Psautier, c'est la note terminale qu'on lit à la fin du Ps. **72** (v. 20) : « Fin des prières de David, fils d'Isaï ». Cette formule paraît prouver qu'il y a eu un recueil qui portait ce nom. Dans le Psautier actuel il y a, encore après elle, bon nombre de psaumes indiqués comme procédant : « De David ». Il résulte de là que les emprunts à la collection première n'ont pas été faits en une fois, et que des remaniements successifs ont certainement été opérés.

Ainsi, pour résumer à grands traits l'exposé ci-dessus, nous admettrions, à une époque donnée de l'histoire du temple de Jérusalem, l'existence d'un recueil de cantiques sacrés appelé du nom de David ; puis, bientôt après, celle de trois autres recueils portant les noms des chœurs léviti-

nous conduit à postuler, est, semble-t-il, présupposée par II Chron. **35** 15, où nous lisons : « Et les chantres, les fils d'Asaph, étaient à leur poste selon l'ordre de David, d'Asaph, de Héman et de Jeduthun, le voyant du roi.... »

ques, Asaph, Koré-Héman, Ethan-Jeduthun[1]; enfin, plus tard encore, la constitution d'un recueil éclectique, issu des précédents, et s'intitulant : « Du chef des chantres ».

§ **302**. Cependant, nous ne pouvons pas nous en tenir là, car la situation se complique encore du fait de l'existence, au sein d'un Psautier généralement yahviste, de toute une série de psaumes élohistes. Ces derniers sont contenus au second livre du Psautier (**42-72**) et dans la première partie du troisième livre (**73-83**). Ils comprennent donc tous les psaumes d'Asaph (**50**, **73-83**), un groupe de psaumes des fils de Koré (**42-49**), deux groupes de psaumes de David (**51-65**, **68-70**), un psaume de Salomon (**72**) et trois anonymes (**66**, **67** et **71**): quarante-deux en tout. A l'exception de onze (**48**, **50**, **63**, **71-74**, **78**, **79**, **82** et **83**), ils portent tous la mention du chef des chantres. En présence de ces faits, une conclusion s'impose. La transformation de psaumes originairement yahvistes en psaumes élohistes, telle que nous la constatons, ne peut avoir été effectuée ni dans les recueils primaires (David, Asaph, Koré), ni dans le recueil ultérieur du chef des chantres: elle doit avoir été opérée lors de la formation d'une collection plus tardive encore, composée d'éléments puisés dans les recueils antérieurs[2].

Ces considérations nous forcent à statuer une étape intermédiaire entre l'époque où existaient, distincts, les recueils de David, d'Asaph et de Koré et celui du chef des chantres, et celle où le Psautier, tel que nous le possédons, a été élaboré. Cette étape est marquée par la constitution du recueil élohiste des Ps. **42-83**, puisé dans les collections antérieures. Et nous pouvons situer chronologiquement cette opération, au moins d'une façon relative: elle s'est effectuée à une

[1] En fait, le recueil d'Ethan-Jeduthun paraît avoir joué un rôle secondaire. Les trois psaumes qui font intervenir Jeduthun sont en même temps « du chef des chantres » et « de David » ou « d'Asaph ». Seul le Ps. **89** se présente simplement sous le nom d'Ethan.

[2] Un fait de détail, dont il faut nécessairement tenir compte, c'est que le Ps. **53** (élohiste) reproduit — à quelques variantes près, — le Ps. **14** (yahviste). Les collections auxquelles appartiennent respectivement ces deux psaumes doivent donc avoir été, l'une et l'autre, régulièrement constituées avant qu'on les rapprochât dans le Psautier.

époque où l'on se sentait encore la liberté de modifier le texte des écrits bibliques. Plus tard, on le sait, des scrupules empêchèrent les Juifs de procéder ainsi et, tout en évitant de prononcer le tétragramme sacré, on le laissa subsister dans les textes.

Les recueils antérieurs n'en avaient pas moins continué d'exister, et l'on ne tarda pas, sans doute, à ressentir le besoin d'accroître le nouveau Psautier, encore peu considérable, par l'adjonction de deux groupements empruntés aux recueils de David et de Koré[1]. La première de ces collections (**3-41**) fut placée avant le recueil élohiste, parce qu'il était naturel de donner à « David » la priorité sur « Koré » et « Asaph ». L'autre, composée d'éléments mixtes (**84-89**), trouva sa place après le recueil élohiste.

Nous arrivons ainsi à une étape importante dans l'histoire de la formation du Psautier: les Ps. **3-89** sont réunis et forment déjà un total respectable. Toutefois nous n'entendons pas dire par là qu'à partir de ce moment cette longue série de psaumes n'ait subi aucun changement. Il est possible que certaines adjonctions y aient été faites, tout comme aussi certaines suppressions et transpositions. Et puisque nous parlons de transpositions, il convient d'en signaler une, qui doit avoir été effectuée. Il est probable, comme l'a fait remarquer Ewald, que les Ps. **73-83** (tous « d'Asaph ») n'ont pas toujours été séparés du Ps. **50** (également « d'Asaph »), comme ils le sont maintenant. On peut donc supposer que les Ps. **42-50**, au lieu de précéder **51-72**, les suivaient au contraire. Par cette hypothèse on obtient un double résultat. D'une part, le Ps. **50** vient se placer en tête des onze autres psaumes d'Asaph (**73-83**). D'autre part, ce qui est plus important encore, il ne subsiste avant la note terminale de **72** 20 (« Fin des prières de David ») que des psaumes « de David » (avec de rares anonymes et un psaume « de Salomon ») et pas un seul cantique d'Asaph ou de Koré[2].

[1] Le recueil du chef des chantres doit naturellement aussi avoir joué son rôle dans cette opération, car dans l'un et dans l'autre des groupements en cause on trouve des psaumes qui en proviennent.

[2] D'après l'hypothèse d'Ewald les psaumes (élohistes) **42-83** se seraient

Il est impossible de déterminer le moment où les Ps. **1** et **2** ont été placés en tête du recueil. Peut-être est-ce déjà quand le Psautier s'arrêtait au Ps. **89**, peut-être n'est-ce que plus tard. On ne peut pas davantage dire quand s'est opérée l'adjonction au Psautier des Ps. **90-150**. Ceux-ci sont loin de former un tout homogène. On peut au contraire y discerner les traces de groupements antérieurs et la présence d'éléments empruntés aux collections anciennes déjà souvent mentionnées. Il est vrai que nous ne retrouvons aucun cantique « d'Asaph » et « de Koré », et trois seulement « du chef des chantres » (**109**, **139**, **140**, intitulés aussi « de David »). Mais le nombre des psaumes empruntés au recueil davidique est assez élevé, même si l'on admet que sur les 17 suscriptions en cause quelques-unes sont contestables.

Le groupe des Ps. **138-145**, tous « de David », est en tout cas à noter ; de même un autre groupe, anonyme, celui des psaumes de louange (**146-150**), et surtout le recueil des cantiques de maaloth (**121-134**). On peut encore reconnaître un groupement analogue dans les Ps. **107-119** et, dans celui-ci, un autre, plus ancien et de moindres dimensions (**113-118**)[1]. Le Ps. **108** apparaît ici comme le seul psaume élohiste de toute cette collection des Ps. **90-150** : il est, comme il a été dit plus haut, la répétition de deux péricopes provenant des Ps. **57** et **60** ; l'emprunt a donc été fait au psautier élohiste, sans doute en vue d'un recueil à part, et non pas seulement lors de la constitution définitive du Psautier.

La série de psaumes (**90-106**) qui a formé plus tard le quatrième livre du Psautier ne présente pas de traces de groupements antérieurs. Leur réunion paraît donc s'être effectuée en quelque sorte individuellement.

Voilà comment se présente à nous l'histoire de la formation du Psautier : des recueils ou groupements multiples,

présentés d'abord dans l'ordre suivant : **51-72**, **42-50**, **73-83**. Un autre arrangement, qu'on pourrait être tenté de proposer, serait : **42-49**, **73-83**, **50-72**. Il aurait, comme le précédent, l'avantage de réunir tous les psaumes d'Asaph ; mais il ne justifierait pas la position assignée à la note de **72 20**. Le système d'Ewald est donc préférable.

[1] Les Ps. **113-118** portent chez les juifs le nom de « grand Hallel ».

constitués à des époques diverses, affectés à des destinations variées, combinés ensemble, remaniés et subissant des transpositions, aboutissant au recueil complet de 150 psaumes, et celui-ci finalement divisé, d'une façon purement conventionnelle, en cinq livres, à l'instar de la Loi.

§ **303**. Après cet exposé général de la question, bien des points restent encore en suspens, et quelques-uns doivent être abordés ici. C'est d'abord la présence, dans les en-têtes de certains psaumes, des noms de Salomon et de Moïse. Ils y figurent trop rarement, trop exceptionnellement, pour qu'on puisse croire qu'il y ait eu des recueils en usage sous leurs noms comme sous ceux de David, d'Asaph et de Koré. On est ainsi conduit à supposer qu'ils ont été insérés dans les suscriptions à une époque où le *lamed auctoris* était considéré comme relatif au poète et non à l'origine liturgique.

Je n'hésite pas à admettre que dans le Ps. **72** le nom de Salomon a été substitué à celui de David, parce que le contenu de ce poème dans son ensemble et certains passages en particulier s'appliquent remarquablement à lui. Or ce psaume est précisément celui qui clôt le recueil des « prières de David, fils d'Isaï ». Quant au Ps. **127**, la mention de Salomon paraît avoir été suggérée par les mots du début : « Si l'Eternel ne bâtit la maison... », où l'on a pu voir une allusion à la construction du temple.

Il est plus difficile de s'expliquer comment le Ps. **90** a pu être intitulé : « Prière de Moïse, homme de Dieu ». Les rapports qu'on a relevés dans ce poème avec Deut. **32** et **33** et la mention de la création au v. 2 n'y sont peut-être pas étrangers ; on a pu également interpréter le v. 7 comme s'appliquant à la génération des contemporains de Moïse, condamnée à mourir tout entière dans le désert.

Quant aux psaumes indiqués comme « de David » dans les livres IV et V du Psautier, plusieurs d'entre eux peuvent avoir été caractérisés ainsi tardivement par voie de conjecture, et non pas pour avoir appartenu au « recueil de David » ; tel paraît être le cas des cantiques de maaloth **122**, **124**, **131**, **133**. On a poussé plus loin encore dans cette direction, comme l'atteste la version des Septante qui assigne

à David une dizaine de psaumes, anonymes dans l'hébreu; à Zacharie les Ps. **138** et **139**; à Aggée et Zacharie réunis les Ps. **146-148**. D'autre part elle n'attribue pas **122**, **124**, **131** et **133** à David, ni **127** à Salomon. Voir plus haut, II, p. 26.

Un second point à examiner, c'est celui des indications historiques qui, on s'en souvient, sont toutes rattachées à la personne de David. Elles datent certainement d'une époque où l'on considérait David comme l'auteur des cantiques en question, et où l'on a cherché, dans les narrations du livre de Samuel, des occasions auxquelles on pût en rapporter la composition. Parfois, un simple rapprochement de mots a servi de prétexte à ces combinaisons. Ainsi, au Ps. **34** 9 on lit un verbe (goûter); or un dérivé de la même racine entre dans l'expression « contrefaire l'insensé », employée dans I Sam. **21** 13 à propos du séjour momentané de David à Gath. Ce minime détail paraît avoir suffi pour dicter la phrase qui sert de titre au Ps. **34** : « Lorsqu'il (David) contrefit l'insensé... »; le contenu du poème ne trahit pas autrement la situation historique dont il s'agit.

A première vue la suscription du Ps. **51**, si justement célèbre comme cantique de repentance, pourrait paraître plus conforme à la réalité. Pourtant, qu'on veuille bien relire le récit de II Sam. **11-12**, et chercher le moment où se placerait naturellement la composition du poème, on se trouvera en face d'une sérieuse difficuté. En outre, **51** 6 dit expressément : « J'ai péché contre toi seul », parole qu'on ne saurait guère appliquer au cas de David, séducteur de Bath-Schéba et meurtrier d'Urie; nos vieilles versions l'avaient instinctivement senti et traduisaient, d'une façon parfaitement illégitime du reste : « J'ai péché contre toi, contre toi proprement »[1]; quant aux commentateurs qui tentent d'établir que tout péché est dirigé contre Dieu seul, alors même que le prochain est lésé, ils ont beau faire : le sens du passage n'en demeure pas moins ce qu'il est[2].

[1] Rien ne prouve que le psalmiste s'accuse de meurtre; le v. 16, qu'on interprète volontiers dans ce sens, est bien plutôt une prière du poète, demandant à être préservé d'attentats criminels dirigés contre sa personne.

[2] Il va sans dire que nous ne cherchons pas à tirer, contre la davidicité

Le Ps. **52** n'est pas davantage en accord avec la situation décrite dans l'en-tête. D'après celui-ci, David aurait composé ce morceau à propos du rapport fait à Saül par Doëg (I Sam. **22** 9-10). Mais le poète s'élève contre un « héros » (3, et non « tyran », comme traduit Segond) et lui reproche sa fourberie et ses mensonges. Or le serviteur de Saül n'a fait que rapporter la vérité à son maître. Bien plus : David n'a su la délation de Doëg qu'au moment où, du même coup, il apprenait le massacre, par ce même personnage, des infortunés prêtres de Nob. Ce serait à coup sûr, et à un degré étrange, « couler le moucheron et avaler le chameau » que de maudire le dénonciateur sans dire un seul mot du bourreau.

Que l'on prenne ainsi, psaume après psaume, tous ceux dont les en-têtes renferment des indications historiques (y compris celles que les Septante y ajoutent), il n'est pas un seul cas où l'on se sente en face d'une réalité; on a constamment l'impression d'un rapprochement factice, hypothétique et fondé sur des indices trop faibles. Il est hautement vraisemblable que nous n'avons affaire, en ces matières, qu'à des suppositions datant d'une époque relativement récente.

Il est toutefois un psaume qui se présente dans des conditions toutes spéciales, le Ps. **18**, en tête duquel nous lisons : « Du serviteur de l'Eternel, de David, qui adressa à l'Eternel les paroles de ce cantique lorsque l'Eternel l'eut délivré de la main de tous ses ennemis et de la main de Saül ». En soi, cette suscription serait susceptible d'une interprétation analogue à celle de toutes les autres; elle se justifierait d'ailleurs par le contenu du cantique, quoique aucun détail précis ne force à penser à David à l'exclusion de tout autre personnage. Mais ce qui donne à ce psaume une importance particulière, c'est qu'il figure aussi dans le livre de Samuel (II **22**) avec la même suscription. Or le livre de Samuel, appartenant au recueil des Nebiim, peut, à bon droit, être considéré comme ayant reçu sa rédaction dernière à une époque plus ancienne que le Psautier; de ce fait, la suscription historique du Ps. **18** revêt un caractère de plus grande antiquité. Il est

du Ps. **51**, un argument des v. 20-21, qui peuvent aisément être traités comme une adjonction postérieure.

vrai qu'une indication de ce genre peut être relativement ancienne et ne représenter pourtant qu'une conjecture plus ou moins plausible : on pourrait avoir tenu ce psaume pour davidique sans qu'il le fût en réalité. Cependant il y a de fortes raisons pour en attribuer la composition à David, surtout si l'on admet que ce poème a subi plus tard maintes retouches pour mieux s'adapter aux besoins liturgiques de la communauté. En tout cas, il ne s'ensuit pas, tant s'en faut, que toutes les suscriptions des psaumes doivent avoir pour cela une valeur historique. Il faut, au surplus, dans le cas spécial du Ps. **18**, observer, au point de vue de la rédaction de l'en-tête, ce qu'a de singulier la mention de Saül succédant à celle de « tous les ennemis » de David, comme si, parmi ceux-là, Saül était le dernier en date et non pas au contraire le plus ancien.

Une troisième remarque doit être faite au sujet de l'ordre dans lequel se présentent les divers éléments constitutifs des suscriptions de psaumes. Il règne à cet égard la plus complète bigarrure. Nous avons relevé le fait qu'on trouve tantôt : « Cantique. Psaume », tantôt : « Psaume. Cantique », ce qui force à considérer ces mots comme deux termes distincts, et non comme les deux moitiés d'une locution composée et consacrée par l'usage. Plus important encore est le fait que « de David » (« d'Asaph », etc.) se trouve tantôt avant, tantôt après le mot « Psaume » et ses équivalents. De là, une conséquence qui s'impose et que pourtant nos traductions n'ont pas encore comprise; elles impriment bien : « De David. Psaume ». Mais, lorsque l'ordre est inverse, elles mettent : « Psaume de David », tandis qu'il serait préférable de rédiger comme suit : « Psaume. De David ». Il est en effet nécessaire de ne pas créer un lien arbitraire entre deux éléments du texte qui ne sont aucunement solidaires. Cette distinction, pour légitime qu'elle soit, peut paraître dénuée d'importance. Il est pourtant désirable de respecter les nuances du texte, et d'éviter tout ce qui peut contribuer à entretenir de fausses notions au sujet de l'origine des psaumes.

§ **304**. C'est de cette origine que nous avons à traiter

maintenant : nous devons aborder la question, grave et délicate, des auteurs des psaumes et de l'époque de leur composition. Le témoignage des suscriptions, considéré naguère comme décisif, nous apparaît sous un jour différent. Nous y voyons non pas l'indication des poètes auxquels sont dus les cantiques du recueil, mais bien plutôt celle des collections antérieures auxquelles ils ont été empruntés. Cela étant, la question des auteurs demeure intacte, et les psaumes se présentent à nous, en fait, comme des écrits anonymes. Or il est peu de tâches aussi malaisées que celle de rechercher à quel écrivain remonte une œuvre non signée. Notre connaissance de la littérature hébraïque est en somme très limitée, un grand nombre des ouvrages qui la composent étant au surplus parvenus jusqu'à nous sous le voile de l'anonyme. A moins d'assigner les psaumes aux quelques prophètes écrivains que nous connaissons, nous nous trouvons tout à fait embarrassés; et encore convient-il de remarquer que si les psaumes étaient dus à ces prophètes, ou leur étaient du moins attribués par la tradition, c'est dans leurs livres respectifs, et non dans le Psautier, qu'on s'attendrait à les rencontrer : à preuve le psaume d'Habacuc. Nous aboutissons ainsi, en quelque sorte, à un dilemme : ou bien tel psaume que nous examinons est l'œuvre d'un prophète que nous connaissons, et dans ce cas il devrait figurer dans son livre; ou bien il a été composé par un poète qui nous est inconnu.

Si du moins les psaumes, ou tels d'entre eux, renfermaient des allusions à certains événements ou à certaines personnalités, on pourrait, à défaut d'indices sur l'auteur, en obtenir sur l'époque, sur les circonstances et sur le but de ces compositions. Mais cela non plus ne se rencontre pas. Sans doute il est parfois parlé de faits historiques dans les psaumes; mais il s'agit alors des grands événements d'un passé lointain, tels que la sortie d'Egypte. Certains noms propres sont prononcés dans les psaumes : ceux de Samuel (**99**), des ennemis vaincus par Gédéon et Débora (**83**), de Moïse et d'Aaron et de leurs contemporains, et, pour remonter encore plus haut, celui de Melchisédek (**110**). Il faut, il est vrai, y ajouter celui de David, mais on ne le rencontre que dans des

poèmes manifestement tardifs, et qui parlent de lui comme d'un grand personnage appartenant au passé (**78**, **89**, **122**, **132**). Aucun des rois d'Israël et de Juda, aucun des prophètes, aucun des hommes marquants d'avant ou d'après l'exil n'est mentionné par son nom dans les psaumes. Ceux-ci sont tout à fait impersonnels et ne font aucune place à l'actualité. C'est un phénomène bien significatif que celui-ci : lorsqu'on veut à toute force découvrir dans le Psautier un cantique qui reflète clairement une situation historique, on est réduit à citer le Ps. **137**. Or, ce poème aussi demeure dans les généralités, et l'on ne peut en préciser la date à un siècle près[1].

§ **305**. Cet état de choses n'a en fait rien de surprenant. En effet, le Psautier ne s'offre point à nous comme un recueil historique et littéraire ; sa raison d'être n'est pas de conserver les monuments de la poésie hébraïque. Il s'agit de tout autre chose : le Psautier porte un caractère liturgique, c'est la collection des chants sacrés du peuple juif, servant au culte et à l'édification. De là, tout naturellement, l'aspect particulier qu'il présente et qu'il partage, ajoutons-le, avec les œuvres similaires en usage de nos jours dans les Eglises. Que nos lecteurs veuillent bien faire eux-mêmes cette comparaison ; qu'ils examinent les livres de cantiques qu'ils emploient dimanche après dimanche. Ils reconnaîtront sans peine que, là aussi, il s'agit avant tout d'exprimer des convictions et des sentiments, et nullement de mettre en scène des personnages ou de faire allusion à des événements. Quant à savoir les noms des auteurs, on ne s'en préoccupe guère, souvent on les ignore ; et c'est tout récemment qu'on a introduit, à la fin du volume, une table indiquant pour chaque cantique, autant que faire se pouvait, les noms du poète et du compositeur. Encore la plupart des fidèles ne recourent-ils jamais à cette source d'informations. Ce qui leur importe,

[1] Il est en tout cas postérieur aux déportations de 597 et 586 ; d'autre part rien n'oblige à le considérer comme antérieur à 538, il peut tout aussi bien être l'œuvre d'un Juif du ve siècle. Enfin, rien n'empêche de supposer qu'il ait été composé plus tard encore par un poète qui cherchait à faire revivre les sentiments éprouvés par les exilés.

et avec raison, c'est de trouver dans ces chants le moyen d'exprimer leurs aspirations pieuses. Il n'y a pas lieu de s'étonner si pareil phénomène s'est produit autrefois au sein du judaïsme. Il est naturel, au contraire, qu'on ait recherché, pour les grouper dans le Psautier, des poèmes qui n'étaient pas ceux d'un moment déterminé, ou d'une personnalité historique, mais qui reflétaient d'une façon générale et traduisaient en langage élevé les élans de la piété d'Israël. Au surplus, ces remarques relatives aux recueils de chants religieux pourraient s'étendre encore et s'appliquer à la poésie lyrique en général, dont le caractère primordial est d'être subjective. Par là-même elle est faite pour s'adapter à tous ou du moins à un grand nombre, parce qu'elle se meut sur un terrain accessible à quiconque possède un cœur et une imagination. Quand la poésie, par contre, se fait narrative et met en scène des hommes et des événements, elle peut intéresser, captiver, émerveiller, mais elle cesse de réfléchir l'âme du lecteur, et à plus forte raison celle du chanteur.

Il est donc aisément compréhensible qu'en réunissant les psaumes en vue du chant sacré, on ait choisi de préférence, et pour ainsi dire d'instinct, des poèmes aussi détachés que possible de toute situation historique déterminée. On serait même tenté de supposer que, si tel morceau, approprié d'ailleurs à l'édification de la communauté, renfermait une allusion trop précise à un fait ou à un personnage déterminé, on ne s'est fait aucun scrupule de la faire disparaître. Il est naturellement impossible de prouver qu'il a été fait ainsi, mais l'hypothèse en soi n'a rien d'inadmissible. Et ce ne serait pas là, tant s'en faut, les seules modifications qu'aurait subies le texte des psaumes. Il faut en effet constater que des retouches et des adjonctions nombreuses y ont été faites. On admet généralement leur existence, mais nous avons tout lieu de penser qu'on leur reconnaîtra de plus en plus une portée considérable. Certains indices les révèlent à première vue : ainsi dans les psaumes alphabétiques, ainsi encore dans d'autres où la symétrie des strophes se trouve troublée. D'autres fois, on discerne une intercalation par le désaccord qui se produit dans la pensée du psaume ; à cet égard il est

instructif de comparer **51** 20-21 avec les versets précédents. Enfin et surtout, les considérations tirées de la métrique permettront d'éliminer comme gloses tardives beaucoup de passages qui n'appartiennent pas au texte original des poèmes. Toutefois, en dépit de tous les efforts, on n'arrivera sans doute jamais à reconstituer d'une façon sûre le texte primitif des psaumes ; il restera toujours quelque chose du travail incessant auquel ils ont été soumis au cours des âges. Il est à peine nécessaire d'ajouter que tous ces changements ont été dictés par l'intention la plus louable, celle de mieux adapter les psaumes à l'usage qu'en devait faire la communauté. Que personne d'ailleurs ne s'avise de jeter la pierre aux Juifs à ce propos ! Il est dans la nature des choses que l'on procède ainsi, et les Eglises chrétiennes ne font point autrement. Il est des plus instructif à cet égard de comparer l'un avec l'autre deux recueils de cantiques, employés par des Eglises différentes, ou simplement deux éditions successives d'un même recueil. On découvrira des divergences en grand nombre, les unes insignifiantes, les autres plus sérieuses, et l'on sera frappé du caractère composite qu'offrent certains morceaux[1].

§ **306**. Rien n'est donc plus difficile que de dater les psaumes ; le critère de la langue peut parfois, il est vrai, fournir une indication utile : la présence d'araméismes nombreux révèle une origine tardive, ainsi que l'emploi de certains termes techniques de provenance postérieure, ou encore des citations empruntées à tels livres de l'A. T. Mais la plupart du temps les hésitations sont grandes. La tendance ancienne était, nous l'avons vu, d'attribuer tous les psaumes à David lui-même, ou du moins à l'époque antéexilique ; tout au plus admettait-on l'adjonction plus récente, mais en tout cas antérieure à Néhémie, de quelques cantiques contemporains de l'exil. De nos jours, au contraire, la tendance opposée se manifeste chez plusieurs hébraïsants. « Le Psautier, a dit

[1] Ainsi, pour citer un seul exemple, la 1re strophe du cantique bien connu : « O Dieu de vérité... » et la 2me : « Parle seul à mon âme... » sont de Pierre Corneille (1606-84) ; la 3me : « Tiens-toi près de mon âme... » et la 4me : « Tu me réponds, mon Dieu... » sont de Louis Bonnet (1805-92).

Wellhausen, faisant partie des Hagiographes et constituant le recueil de chants de la communauté du second temple, et les suscriptions procédant d'ailleurs de l'organisation musicale du culte telle que la décrivent les Chroniques, la question est de savoir, non pas s'il y a dans le Psautier des cantiques postexiliques, mais bien s'il y en a de préexiliques ». Stade, Cheyne, d'autres encore se placent au même point de vue. Ils ne contestent pas absolument qu'il puisse y avoir dans le Psautier des éléments plus anciens que l'exil, mais ce n'est à leurs yeux ni démontrable, ni vraisemblable. Et nous sommes contraint de reconnaître qu'il est en effet impossible de fournir la preuve que tel ou tel psaume est certainement de cette période. Cependant, de fortes présomptions peuvent être alléguées dans ce sens, et l'on peut les tirer des deux considérations suivantes : de l'examen de certains psaumes en eux-mêmes, puis des circonstances extérieures. Commençons par ce dernier point.

Les collections de psaumes se sont formées, comme il a été dit plus haut, sous les vocables de David, d'Asaph, etc. Or il y a tout au moins une probabilité pour que tels des cantiques insérés dans ces recueils remontent véritablement jusqu'aux personnages qui en sont devenus les parrains. Cette supposition est d'autant plus plausible que David, par exemple, a été incontestablement un poète. L'élégie qu'il a composée sur la mort de Saül et de Jonathan (II Sam. **1** 19-27) en est la preuve ; de même, celle qu'il a consacrée à Abner et dont nous ne possédons malheureusement plus qu'un court fragment (II Sam. **3** 33b-34). Sa grande réputation comme musicien confirme ce point de vue, car, chez les anciens Orientaux, poésie et musique ne se séparaient guère l'une de l'autre [1]. Dans le culte en particulier le chant et les instruments de musique avaient leur place marquée dès le VIIIe siècle en tout cas, à en juger d'après un témoignage d'Amos (**5** 23). Il y avait donc déjà alors une poésie religieuse répandue en

[1] La virtuosité de David comme musicien est prouvée par les récits du livre de Samuel, et l'on peut encore citer à l'appui Am. **6** 5, même si, selon l'opinion de quelques commentateurs modernes, les mots « comme David » se trouvaient être une interpolation.



Israël, et à plus forte raison en Juda. Il serait extraordina ir qu'aucune trace ne s'en fût conservée dans les recueils ultérieurs en usage à l'époque postexilique. Admettons tous les remaniements, toutes les corrections qu'on voudra, mais maintenons comme fort probable l'existence dans le Psautier de certains cantiques antérieurs à l'exil.

Si nous envisageons de près le contenu de quelques psaumes, nous aboutissons à des conclusions analogues. Il en est, en effet, qui par leurs allures paraissent appartenir à l'époque de la royauté. Tel est par exemple le cas des Ps. **20**, **21**, **33**, **61**, **63**, **72**, auxquels on pourrait ajouter **8**, **12**, **15**, **46**, **48**, et d'autres encore. Quant à ceux qu'il ne serait pas impossible d'attribuer à David lui-même, il faudrait citer avant tout le Ps. **18** (comp. II Sam. **22**), puis **3** et **4**. Ewald y ajoutait encore **7**, **8**, **11**, **15**, **19**, **24**, **29**, **32**, **60**, **101** et **110**[1]. Hitzig en accepte presque autant : il retient comme davidiques **3**, **4**, **7-13**, **18**, **19**. Riehm en admet un nombre à peu près égal : **3**, **7**, **8**, **18**, **19**, **23**, **24**, **29**, **32**, **51**, **61**, **64**. Bæthgen s'en tient à ceux que nous avons indiqués plus haut, à savoir **3**, **4** et **18**. Olshausen, Duhm, et naturellement les auteurs déjà nommés comme assignant tous les psaumes à l'âge postexilique ne reconnaissent à aucun d'entre eux une origine davidique.

§ **307**. Ce qui nous empêche, pour notre part, de tenter une semblable détermination, c'est avant tout la conviction, déjà exprimée plus haut, que les cantiques du Psautier ne nous sont parvenus, selon toute vraisemblance, qu'après avoir subi des transformations notables et en quelque sorte systématiques en vue de leur adaptation aux besoins du culte public.

Nous avons, dans l'A. T. lui-même, deux exemples tout au moins de la liberté avec laquelle on en usait au sein du

[1] Pour ce dernier, la découverte, faite récemment, qu'il constitue un acrostiche sur le nom de Siméon (Simon), vient à l'appui d'une conjecture déjà ancienne, d'après laquelle ce cantique se rapporterait à Simon Maccabée, au milieu du IIe siècle av. J.-C.; toutefois la présence dans le Psautier de poèmes aussi tardifs soulève de sérieuses objections, et il en sera parlé plus bas.

judaïsme à l'égard des psaumes déjà existants, et probablement déjà réunis en collections.

Le premier nous est fourni par le livre de Jonas, où le cantique du ch. **2**, placé dans la bouche du prophète, nous apparaît comme une mosaïque de petits fragments empruntés à des psaumes divers (voir plus haut, I, p. 606).

L'autre exemple, plus instructif encore, se rencontre dans le I[er] livre des Chroniques. Là, au ch. **16** 8-36, le narrateur a introduit dans son texte un cantique emprunté à plusieurs psaumes et qui se décompose comme suit : 8-22 = Ps. **105** 1-15 ; 23-33 = Ps. **96** ; 34-36 = Ps. **106** 1, 47-48.

L'insertion de ce poème composite dans le texte du livre des Chroniques n'est peut-être pas le fait du Chroniste lui-même ; il se peut que ce soit une intercalation faite après coup par quelque lecteur ou copiste plus tardif. Dans l'un comme dans l'autre cas, le procédé reste le même, et nous pouvons constater deux faits : l'aisance avec laquelle on puisait dans le Psautier, et la tendance toute naturelle, semble-t-il, à attribuer à David des poèmes anonymes, certainement très postérieurs.

En outre l'emprunt fait par I Chr. **16** au Ps. **106** soulève un problème d'une solution délicate, concernant la date de la constitution définitive du Psautier. En effet, le v. 48 du Ps. **106** (= I Chron. **16** 36) n'est autre que la doxologie terminale du IV[e] livre du Psautier. On s'est basé sur ce fait pour formuler le raisonnement suivant : le livre des Chroniques renferme déjà la doxologie terminale du IV[e] livre du Psautier ; or le livre des Chroniques est de l'an 300 environ ; donc la division du Psautier en cinq livres et par conséquent l'existence du livre des Psaumes sous sa forme définitive sont antérieures à cette date. Voilà, en effet, une thèse qui peut se défendre ; mais il n'est point impossible de formuler contre elle des objections sérieuses et même de soutenir des hypothèses différentes.

On peut sans difficulté échapper au syllogisme dont nous venons d'indiquer la teneur, et cela non seulement par une voie, mais par deux ou trois voies différentes. On peut en premier lieu prétendre — nous l'avons déjà indiqué, — que

le Chroniste n'a pas incorporé lui-même à son livre le cantique I **16** 8-36, et que c'est là le fait d'une main plus récente. On peut également supposer que la doxologie finale du Ps. **106** n'a point été placée en cet endroit par les auteurs de la division du Psautier en cinq livres : elle pourrait avoir été dès l'origine la conclusion du poème tel que son auteur l'avait conçu. Il se pourrait aussi qu'elle marquât la fin d'une collection de psaumes, agrégée plus tard à d'autres éléments constitutifs du Psautier. Enfin, on pourrait encore admettre qu'elle n'avait primitivement rien à faire avec le texte du cantique qui la précède, qu'elle a été insérée par le Chroniste à la fin du psaume composite qu'il attribue à David et que de là elle a pénétré ultérieurement dans le Psautier. Bref, ce ne sont pas les modes d'explication qui font défaut, et rien ne nous oblige à statuer que le Psautier sous sa forme actuelle soit plus ancien que le livre des Chroniques. D'autre part, si le IV[e] et le V[e] livres ont été séparés de façon que leur ligne de démarcation tombe entre les Ps. **106** et **107**, cela ne peut s'expliquer, à notre avis, que par la présence de la formule en cause. Autrement, comment se ferait-il qu'ayant à répartir 61 psaumes (**90-150**) en deux livres, on eût créé deux séries de dimensions tellement inégales : dans l'une 17 psaumes, dans l'autre 44? Et pourquoi aurait-on séparé l'un de l'autre deux cantiques présentant une réelle affinité, comme c'est le cas des Ps. **106** et **107**? Le rapprochement signalé entre I Chron. **16** et certains Psaumes demeure donc un fait intéressant à plus d'un égard, mais on n'en peut pas tirer une conclusion positive au sujet de la date où le Psautier fut entièrement terminé. On doit simplement en conclure que la division en cinq livres a été une opération tardive (ce qu'on avait déjà toutes raisons de supposer) et que les auteurs de ce partage se sont intelligemment laissé guider par certaines particularités déjà existantes du recueil.

Un renseignement sûr, concernant l'achèvement du livre des Psaumes, serait pourtant le bienvenu et aurait d'autant plus de valeur que nous sommes très pauvres en informations sur cette question importante. Nous savons, il est vrai, par II Macc. **2** 13 que dans la bibliothèque créée par Néhémie se

trouvaient entre autres « les écrits de David » (*τὰ τοῦ Δαυείδ*), c'est-à-dire, sans aucun doute, les Psaumes. Si ce témoignage était fourni par l'un des livres canoniques ou encore par I Maccabées, on pourrait y attacher quelque prix; mais la crédibilité de II Maccabées est tellement sujette à caution qu'on ne saurait faire grand fond sur l'assertion ci-dessus. Même à supposer qu'elle renfermât un élément de vérité, il serait très possible que l'ouvrage attribué à David fût seulement l'un des recueils partiels de psaumes qui ont précédé la constitution du Psautier. Ce qui est encore plus vraisemblable, c'est que l'écrivain du IIe livre des Maccabées part du recueil biblique tel qu'il existait de son temps pour en reporter les premiers débuts à l'époque de Néhémie.

Un témoignage plus sérieux est celui du Siracide. Celui-ci, qui écrivait dans les premières années du IIe siècle av. J.-C., célèbre David (**47** 8 ss.) comme l'auteur d'hymnes d'actions de grâces à l'honneur du Dieu très haut, et comme l'ordonnateur du chant sacré et de la musique instrumentale devant l'autel. Ces expressions ne permettent toutefois pas d'affirmer d'une façon positive qu'au temps du Siracide le Psautier fût déjà constitué d'une façon définitive. Une pareille assertion trouverait par contre une base un peu plus solide dans la préface du même livre, due au traducteur qui était en même temps le petit-fils de l'écrivain. Il y est parlé à trois reprises du recueil des livres sacrés, et chaque fois, à côté de la loi et des prophètes, le petit-fils du Siracide mentionne une troisième catégorie d'écrits. Or, s'il est très admissible qu'à cette époque (vers 130 av. J.-C.) cette troisième collection fût encore ouverte et que certains ouvrages n'y aient trouvé accès que plus tard, il est difficile de concevoir que tel ait été le cas pour le Psautier; celui-ci occupe en effet dans le recueil une place trop éminente pour n'avoir pas été des premiers à y figurer. L'argument tiré de ce fait est encore renforcé par la considération suivante : le petit-fils du Siracide parle des écrits sacrés comme déjà traduits en grec. Si l'on voulait donc supposer que même à une date plus récente le livre des Psaumes a reçu des adjonctions, il faudrait postuler que des modifications identiques ont été introduites parallèlement

dans le Psautier hébreu et dans le Psautier grec, ce qui est dénué de vraisemblance.

On peut donc affirmer que vers le milieu du IIe siècle av. J.-C. le livre des Psaumes avait atteint sa forme définitive. Quelques savants, il est vrai, n'estiment pas qu'on puisse se prononcer à ce sujet d'une façon suffisamment assurée; il leur paraît possible que le Psautier ait encore subi quelques retouches et reçu quelques additions jusque dans le Ier siècle avant l'ère chrétienne. Il est toutefois une date après laquelle il semble impossible de descendre : c'est celle de 62 av. J.-C., moment de la venue de Pompée à Jérusalem. Alors naquit en effet la collection intitulée les Psaumes de Salomon, dont nous parlerons en traitant des Pseudépigraphes. Ces cantiques peuvent parfaitement soutenir la comparaison avec plusieurs des psaumes canoniques. Pourquoi donc les aurait-on maintenus en dehors du recueil officiel, si celui-ci n'avait été déjà clos? Pour nous du reste il ne nous semble pas nécessaire d'aller jusqu'à la date tardive de 62 av. J.-C. pour statuer l'achèvement définitif du Psautier; le petit-fils du Siracide nous paraît légitimer par son témoignage la fixation d'une époque moins récente. Il faut en outre noter que le Ier livre des Maccabées (**7** 17) cite le passage Ps. **79** 2-3, en l'introduisant par une formule indiquant un livre sacré. Or cet ouvrage a été composé vers 100 av. J.-C., et le Ps. **79** est parmi les poèmes du Psautier l'un de ceux qu'on peut le moins classer au nombre des anciens.

§ **308**. Les considérations ci-dessus nous permettent d'aborder maintenant la question très controversée des psaumes maccabéens. Peut-il y avoir — tel est le point en litige, — peut-il y avoir dans le Psautier des cantiques composés à l'époque des Maccabées, c'est-à-dire dans le second quart du IIe siècle, durant cette période de luttes héroïques où les Juifs réussirent à reconquérir leur autonomie? Un temps comme celui-là n'a-t-il pas enfanté des chants religieux et patriotiques? Et s'il en a été ainsi, se sont-ils perdus sans exception? Ne peut-il pas s'en être conservé quelques-uns dans le livre des Psaumes?

Déjà dans l'ancienne Eglise, Théodore de Mopsueste a

établi une relation entre certains psaumes et les temps maccabéens. A vrai dire, son point de vue nous apparaît assez bizarre : il attribuait à David tous les psaumes sans exception ; mais, selon lui, le roi-psalmiste avait prophétiquement composé ces chants en vue d'époques diverses appartenant à l'avenir, et pour 17 psaumes (**44**, **47**, **55-60**, **62**, **69**, **74**, **79**, **80**, **83**, **108**, **109**, **144**) il aurait eu en vue la période maccabéenne. Chrysostôme et Théodoret ont énoncé des idées analogues. Au XVIe siècle l'hypothèse de psaumes maccabéens, c'est-à-dire composés au IIe siècle, au plus fort de la lutte des Juifs contre les Syriens, apparaît sous la plume de Calvin qui désigne comme tels les Ps. **44**, **74** et **79**. A propos du Ps. **44**, et sans exclure d'autres possibilités, il s'exprime comme suit : « Les complaintes et lamentations qui y sont contenues, convienent plus proprement à ce temps plein de misères et calamitez, auquel la tyrannie très cruelle d'Antiochus gastait tout ». De même, pour le Ps. **74**, il signale deux opinions, l'une favorable au temps de Nébucadnetsar, l'autre à celui d'Antiochus ; après les avoir exposées l'une et l'autre et sans rejeter complètement la première, il ajoute : « La conjecture plus vray-semblable sera de dire que ces complaintes appartienent au temps d'Antiochus, pource que l'Eglise de Dieu estoit alors destituée de Prophètes ». Enfin le Ps. **79** lui suggère les réflexions suivantes : « Quiconques considérera de sain jugement la suite du texte, il verra facilement de soy-mesme qu'il a esté composé lors que les Assyriens après avoir bruslé le temple, et ruiné la ville, traînèrent le peuple en exil : ou bien quand le Temple fut pollué par Antiochus après avoir fait une grande boucherie de ceux de Jérusalem. Car l'argument convient fort bien à l'un et à l'autre temps ».

On voit que le réformateur n'éprouvait aucun scrupule à assigner la composition de quelques psaumes à une époque relativement très récente, lorsque leur contenu lui paraissait favoriser ou même imposer cette solution. Plusieurs commentateurs modernes, parmi lesquels je nommerai Franz Delitzsch, se placent au même point de vue. Ils sont prêts à reconnaître l'existence de quelques psaumes maccabéens, mais

considèrent ce cas comme plutôt exceptionnel. Cette attitude modérée contraste avec la tendance que manifestent plusieurs hébraïsants modernes : Hitzig, Olshausen, Cheyne, Duhm, aux yeux desquels l'époque des Maccabées (et même celle des rois hasmonéens) a vu surgir la plupart des psaumes du recueil. En revanche l'hypothèse de Psaumes maccabéens est rejetée d'une façon absolue par Ewald, Hupfeld, Dillmann et Bruston. Pour nous, ainsi qu'il ressort de notre exposé ci-dessus, nous ne voyons pas de raisons qui empêchent d'admettre à priori l'existence de psaumes maccabéens : il se peut fort bien qu'il y en ait, mais en petit nombre; d'autre part, le seul moyen de les discerner, c'est d'en faire attentivement l'étude exégétique. Les arguments invoqués pour classer tel psaume parmi les cantiques maccabéens nous paraissent souvent fragiles; ainsi pour les trois psaumes cités plus haut à propos de Calvin, leur provenance peut, à notre avis, s'expliquer autrement. Nous verrions plus de motifs valables à alléguer pour attribuer à l'âge des Maccabées le Ps. **110** par exemple, ou le Ps. **2**; puis surtout il conviendrait d'examiner si certains détails qui donnent à un psaume un aspect très tardif ne sont pas des retouches, des adjonctions modifiant le texte primitif.

§ **309**. Nous voici parvenus au terme des considérations que suggèrent la lecture et l'étude du Psautier, envisagé dans son ensemble, au point de vue de sa formation et de ses éléments constitutifs [1]. Il faudrait maintenant, pour bien faire, cesser de nous placer à ce point de vue collectif, prendre chacun des 150 psaumes en particulier, en faire l'analyse, rechercher leurs auteurs et l'époque de leur composition. Il n'y a pas, en théorie du moins, de bonnes raisons à avancer pour agir autrement : pourquoi ne traiterait-on pas les diverses parties du Psautier de la même manière que celles des

[1] Je tiens à remercier ici M. le professeur Briggs (de New-York) pour les conversations que j'ai eues avec lui à propos des psaumes et pour les lettres qu'il a bien voulu m'écrire sur le même sujet. J'attends avec impatience la publication — heureusement prochaine, — de son commentaire sur le Psautier, dans la collection de l'*International Critical Commentary*, et je regrette de n'avoir pu l'utiliser avant de rédiger ces pages.

autres livres bibliques et ne les examinerait-on pas une à une?

Sans doute, il serait désirable que l'on pût procéder ainsi. Mais au point de vue pratique, nos lecteurs comprendront aisément qu'une semblable étude nous entraînerait beaucoup trop loin et nécessiterait à elle seule un volume entier. Il faut donc nous borner à des aperçus plus généraux et renoncer à faire la revue de tous les psaumes pris isolément.

On a souvent tenté de partager les psaumes en un certain nombre de classes déterminées d'après leur contenu, et ces essais ont été faits dans deux voies différentes. Les uns ont cherché à répartir les psaumes d'après le genre poétique auquel ils appartiennent plus spécialement. On les distribuerait ainsi en hymnes et odes, en cantiques proprement dits, en élégies, en poèmes didactiques, etc. Ce genre de tentatives n'a guère réussi. La classification adoptée est empruntée à nos notions modernes, issues de la culture classique, gréco-latine, et la terminologie employée l'atteste suffisamment. Or il est impossible d'appliquer ce système aux produits poétiques d'une race tout autre. Si l'on voulait entrer dans cette voie, il faudrait tout au moins demander aux Sémites eux-mêmes la nomenclature à suivre et s'adresser dans ce but à ceux d'entre eux qui se sont occupés de ce genre de questions, à savoir aux Arabes. A supposer qu'on arrivât ainsi à un résultat quelque peu satisfaisant, l'avantage serait médiocre pour le lecteur européen qui se trouverait en présence de termes inconnus, très difficiles à expliquer. D'ailleurs, même si, par impossible, on arrivait à jeter les bases d'une saine classification, on viendrait se heurter à un nouvel obstacle. Le caractère des psaumes a quelque chose de souple; chacun d'eux, sauf de rares exceptions, peut être à bon droit revendiqué par plus d'un genre littéraire ou poétique. Celui-ci peut débuter sous forme d'élégie et finir en hymne d'actions de grâces; celui-là peut être lyrique dans l'une de ses parties, didactique dans l'autre. Tout groupement méthodique est par là-même rendu irréalisable.

§ **310.** Aussi a-t-on recouru à un procédé différent. Laissant de côté la forme, on s'est attaché aux sentiments expri-

més, et l'on s'est fondé là-dessus pour ranger les psaumes en catégories. Cette manière de faire est plus acceptable, mais elle n'est pas non plus sans rencontrer de sérieux obstacles. Le plus grave résulte du fait, évident et compréhensible, qu'un même psaume exprime des sentiments divers. Aussi y a-t-il forcément quelque chose de subjectif et, tranchons le mot, d'arbitraire dans toute classification de cette espèce. Néanmoins, malgré cet inconvénient incontestable, c'est sur ce terrain que nous nous placerons pour grouper les psaumes. Mais nous élargirons quelque peu notre cadre en prenant la notion de sentiment dans un sens très général, et en faisant intervenir pour la classification certaines circonstances relatives au thème et à la destination de tel et tel cantique.

Cependant il est une question préalable, très débattue depuis un quart de siècle, et qui doit nous arrêter quelques instants. Il s'agit, disions-nous tout à l'heure, de classer les psaumes d'après les sentiments qui y trouvent leur expression. Il est naturel de se demander qui éprouve ces sentiments et les traduit par des chants. Est-ce un individu? est-ce la communauté? En d'autres termes, le *je*, le *moi*, si constamment employé par les psalmistes, a-t-il un sens personnel ou collectif? Reuss[1] avait dès 1879, en traitant du Psautier, énoncé sur ce sujet des vues très précises et s'était déclaré en faveur de l'interprétation collective. Toutefois cet exposé, fait dans une publication en langue française, avait passé inaperçu auprès des théologiens allemands, et l'un de ceux-ci, Smend, émit à son tour et d'une façon indépendante une idée analogue dans un article de revue[2]. Depuis lors cette question a été discutée d'une façon très vive, et les deux points de vue extrêmes ont trouvé des défenseurs : selon les uns le *je* est toujours individuel, selon les autres toujours collectif. Mais rien n'oblige à adopter une attitude aussi absolue. Le *je* des psaumes peut avoir tantôt l'une, tantôt l'autre signification. La comparaison avec les écrits des prophètes me paraît à cet égard des plus instructives. En

[1] *La Bible, Ancien Testament*, cinquième partie (*Poésie lyrique*), Paris 1879, p. 55 ss.

[2] *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft*, VIII (1888), p. 49-147.

effet, tantôt ceux-ci parlent en leur nom personnel, tantôt ils s'identifient avec leur peuple et parlent en son nom. Signalons aussi, comme un parallèle intéressant, le fait que la pensée inspiratrice du livre de Job n'est pas moins applicable à la destinée de la nation juive dans son ensemble qu'à celle de tel ou tel homme en particulier. Il semble donc qu'il ne faille poser, pour l'interprétation des psaumes, aucune règle invariable pour la détermination du sujet parlant. L'exégète recherchera, à propos de chaque poème, s'il paraît refléter les sentiments d'une âme isolée ou ceux de toute une communauté. Peut-être s'apercevra-t-on qu'en procédant ainsi l'on rend plus compréhensibles certaines particularités des psaumes. Il est, au surplus, encore une autre considération qui s'impose à propos de la question qui nous occupe. Si nous possédons les psaumes, ce n'est pas à titre d'œuvres de tel ou tel poète, c'est comme recueil affecté à l'usage public et ayant une destination liturgique. Dans ces conditions, il faut naturellement s'attendre à constater le fait de cantiques dus originairement à une inspiration individuelle, mais adaptés ensuite aux besoins collectifs et peut-être modifiés dans une certaine mesure pour s'y mieux prêter. Une fois de plus, il importe de se rappeler que les psaumes ne nous sont pas parvenus sous leur forme première, mais qu'ils ont passé par les mains de plusieurs générations successives qui en faisaient un constant usage. Il est très admissible que tel cantique, où le poète exprimait à l'origine ses sentiments personnels, soit devenu, explicitement par des changements apportés au texte, ou implicitement par le sens nouveau qu'y attachaient chanteurs et lecteurs, un hymne approprié à une assemblée de culte [1].

§ 311. Abordons maintenant l'examen des psaumes selon les principes de groupement que nous avons esquissés, et commençons par détacher de la masse générale certains poèmes qui présentent un caractère *sui generis*.

Le Ps. **45** diffère de tous les autres : c'est un épithalame, un « chant d'amour » comme le dit avec raison la suscrip-

[1] Encore ici, nous pouvons invoquer l'analogie des divers recueils usités dans nos Eglises. Certaines comparaisons nous montrent comment un can-

tion. Il décrit un mariage royal. L'époux est sans doute un souverain israélite ou judéen ; l'épouse, en revanche, semble être une princesse étrangère. Seul de tous les poèmes du Psautier, celui-ci ne peut être qualifié de pieux. Ce n'est pas que le nom de Dieu en soit absent (3, 7, 8) ; mais, malgré cette mention, l'inspiration est purement celle de la poésie humaine ; son but est de glorifier le roi et la reine, en célébrant leur splendeur et en leur offrant des vœux. C'est dans tout l'A. T. le morceau qui ressemble le plus au Cantique des cantiques. Aussi, comme pour ce dernier, a-t-on cherché à en donner une interprétation allégorique. S'avancer sur ce terrain, c'est, on le comprend, s'abandonner complètement à l'imagination. Quant aux explications de l'ordre historique, on en a présenté plusieurs : l'époux royal a été David, Salomon, Achab, maint autre roi d'Israël ou de Juda, ou même, selon quelques-uns, quelque monarque de la dynastie hasmonéenne. Il faut reconnaître qu'aucune de ces conjectures ne fournit une solution satisfaisante du problème. Le Ps. **45** demeure une énigme, aussi bien quant à l'occasion qui lui a donné naissance que par rapport à son admission dans le Psautier. Sur ce dernier point, il semble que c'est déjà la conception allégorisante qui a tranché la question. Si l'on n'avait pas attribué un sens mystique à cet épithalame on

tique, individuel à l'origine, a été plus tard transformé pour revêtir une forme collective. Voici une strophe empruntée à l'un de ces recueils :

Si le souverain Monarque, — Dans la foule des humains,
Nous discerne, et qu'il *nous* marque — Sur les paumes de ses mains,
Qu'importe alors que le monde — *Nous* méconnaisse à jamais !
Toi, dont le regard *nous* sonde, — Toi, Jésus, tu *nous* connais.

Or, dans un recueil plus ancien, on rencontre la même strophe avec les variantes suivantes :

Me discerne et qu'il *me* marque . . . .
. . . . *Me* méconnaisse à jamais !
Toi, dont le regard *me* sonde, — Toi, Jésus, tu *me* connais.

Il y a donc eu manifestement modification du texte. Et, ce qui vaut la peine d'être relevé, la strophe ci-dessus est la dernière d'un cantique qui, d'un bout à l'autre, emploie le pronom au singulier. La transformation que l'on a fait subir à la strophe terminale n'a pas atteint les autres, — sans doute parce qu'elle se heurtait à des difficultés de métrique.

n'aurait guère songé à l'introduire dans le recueil des chants sacrés du peuple juif.

Un autre psaume qui porte un cachet spécial, c'est le célèbre **137**, qui donne essor aux sentiments passionnés des déportés, soupirant après Jérusalem. Celui-ci non plus n'est pas, à proprement parler, un cantique pieux: il est plutôt patriotique que religieux. Pourtant il se termine par une prière, sur la nature de laquelle il y aura lieu de revenir quand nous traiterons, d'une façon plus générale, des psaumes d'imprécations et de vengeance.

Les deux psaumes déjà mentionnés peuvent servir chacun de prélude ou d'introduction à un groupe de cantiques. Le Ps. **45** nous conduit à parler des poèmes où la personne du roi est mise en relief; le Ps. **137** de ceux qui exaltent Jérusalem.

Au premier de ces deux groupes appartiennent entre autres les Ps. **2** et **110**. Dans l'un et dans l'autre il est question d'un souverain selon le cœur de Dieu. Dans le Ps. **2** il est appelé l'oint de l'Eternel (2, 6); au Ps. **110** il unit la dignité du prêtre à celle du souverain, « à la manière de Melchisédek ». S'agit-il, dans ces deux cantiques, de personnages historiques déterminés? et dans ce cas, qui sont-ils? Les réponses varient tout autant que pour le Ps. **45**, allant de David jusqu'aux Hasmonéens. Nous avons déjà signalé plus haut (II, p. 55) la possibilité qu'au Ps. **110** un acrostiche indique la personne de Simon Maccabée († 135). On ne saurait du reste exclure l'hypothèse assez plausible d'après laquelle le héros de ces deux psaumes serait un roi idéal, le roi messianique.

A ces psaumes qui célèbrent le roi ajoutons ceux qui, comme le **132**, portent le caractère dynastique, c'est-à-dire implorent l'Eternel en faveur du rétablissement de la maison royale. Nommons aussi les Ps. **20**, **61** et **84** qui invoquent Dieu en faveur de son oint, le **21** et le **72** qui décrivent le règne glorieux du souverain que l'Eternel protège, et le **89** qui raconte les origines de la royauté davidique et ses perspectives d'avenir encore (comp. encore **78** 70-72).

Quant au second groupe, celui qui se rattache au Ps. **137**

et gravite autour du nom de Jérusalem, il a comme représentant typique le Ps. **87**, chantant la « ville de Dieu », Sion, avec ses portes aimées de l'Eternel; les Ps. **46, 48, 68** la glorifient aussi comme la résidence du Très-Haut. Parmi les cantiques de maaloth plusieurs doivent être cités ici : **122, 125, 132**. Jérusalem est encore mentionnée çà et là à propos de la restauration et du retour des déportés (**14, 51, 53, 69, 74, 79, 102, 126, 147**).

D'autres psaumes évoquent les grands souvenirs du passé, les hauts faits de l'Eternel en faveur de son peuple, et en tirent des exhortations à la reconnaissance d'une part, à l'humiliation et au repentir d'autre part. Il en est, parmi ces poèmes, qui entrent dans le détail des événements et trahissent une connaissance assez approfondie des livres narratifs de l'A. T. De ce nombre est le Ps. **78**, un long poème qui retrace les faits de l'histoire nationale dès la sortie d'Egypte et jusqu'à l'avènement de David. Il en est de même des Ps. **105** et **106** qui relatent à leur tour les mêmes faits. Le premier part déjà des temps patriarcaux, décrit le séjour en Egypte, l'exode et l'établissement en Canaan. Le second, commençant avec le passage de la mer Rouge, traite en détail les incidents du séjour au désert. Les Ps. **135** et **136** forment également une paire de cantiques de louanges, où les hauts faits de l'Eternel en faveur de son peuple sont chantés; l'un et l'autre d'ailleurs se limitent au souvenir des faits contemporains de Moïse, de l'exode à la chute des rois Sihon et Og. Ils dénotent la connaissance des récits du Pentateuque; le **136** s'inspire en particulier de Gen. **1**. On peut encore ranger dans la catégorie des psaumes historiques les suivants : **44, 60, 77, 79, 83, 89, 95, 99, 114** et **132**. Ceux-ci renferment en effet des allusions aux faits du passé, parfois d'une façon détaillée, parfois aussi très brièvement.

La mention du temple n'est pas aussi fréquente qu'on pourrait le croire à priori ; indépendamment de certains psaumes déjà cités à propos de Jérusalem, voici ceux qui parlent du sanctuaire : **27, 42** (et **43**), **48, 63, 78, 84, 100, 118, 134**. Il est question des sacrifices dans les Ps. **50, 51, 66** et **116**. Quant aux prêtres, c'est à peine s'ils

sont nommés dans le Psautier (**78** 64, **99** 6, **132** 9, 16) ; le Ps. **118**, dans son préambule doxologique, introduit la maison d'Aaron, et le **133** compare le bienfait des relations fraternelles à l'huile qui coule sur la tête et la barbe d'Aaron.

La loi (thora) n'apparaît pas souvent sous la plume des psalmistes. Elle a pourtant inspiré le plus long de tous les morceaux du recueil, le cantique alphabétique **119**, dans lequel chacun des 176 versets, à une demi-douzaine d'exceptions près, énonce l'un des synonymes qui désignent les commandements de Dieu. La loi est également célébrée dans la seconde moitié du Ps. **19**, et, dès le début du recueil, dans le Ps. **1**. Enfin l'on en trouve la mention occasionnelle aux Ps. **37** 31, **40** 9, **78** 1, 5, 10, **89** 31, **94** 12, **105** 45 (voir plus haut, I, p. 233-234).

Peut-être s'attendrait-on à rencontrer dans les psaumes quelque chose d'analogue à la polémique, si fréquente chez les prophètes, contre les faux-dieux. A cet égard, nous n'avons à enregistrer que peu de passages : les Ps. **16**, **31**, **44**, **81** et **96** en parlent pour ainsi dire en passant. Seuls les Ps. **115** (4-8) et **135** (15-18) décrivent, en termes d'ailleurs presque identiques, la vanité et l'impuissance des idoles.

§ **312**. Les circonstances extérieures, les institutions, les faits historiques, n'occupent donc dans le Psautier qu'une place relativement restreinte. En examinant, pour commencer, cet ordre de sujets, nous avons tâché de déblayer le terrain, de façon à pouvoir désormais envisager les psaumes dans ce qui fait leur caractère essentiel : l'expression des sentiments pieux de l'âme à l'égard de Dieu.

Si l'on cherche à préciser quelle est de beaucoup, dans le Psautier, la notion prépondérante, celle qui revient sans cesse sous les formes les plus variées, il n'y a qu'une réponse possible : c'est celle de la délivrance, du secours divin. Un nombre considérable de psaumes sont exclusivement consacrés à cet objet. Ils invoquent, dans d'ardentes prières, l'intervention de Dieu en faveur de ceux qui souffrent ; ou bien, ayant obtenu la faveur implorée, ils célèbrent avec gratitude la miséricorde divine ; ou bien encore, mêlant les accents de la reconnaissance à leurs instantes requêtes, ils rendent grâces

pour le passé en même temps qu'ils sollicitent pour le présent et l'avenir.

La plupart du temps, les psalmistes invoquent l'assistance de Dieu, non pas d'une façon générale et abstraite, mais en désignant clairement les maux auxquels ils sont en butte : ils parlent fréquemment des ennemis, des oppresseurs, des persécuteurs aux coups et aux injustices desquels ils sont exposés. Tel est le thème des Ps. **4, 5, 7, 9-10, 12, 13, 17, 22, 27, 28, 31, 35, 41, 42-43, 44, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 64, 69, 70, 71, 73, 83, 94, 109, 120, 125, 140, 141, 143.** Quand on compare ces différents cantiques, on ne peut manquer d'être frappé de leur diversité; néanmoins, pour peu qu'on s'applique à en dégager l'idée centrale, on arrive uniformément au même résultat. Le psalmiste, quel qu'il soit, qu'il parle en son propre nom ou comme représentant de son peuple, est en proie aux menaces, aux calomnies, aux voies de fait; il se tourne vers l'Eternel et implore son secours. Parfois il ne va pas au delà du cri de détresse, mais il arrive aussi qu'il anticipe, avec une ferme assurance, sur la délivrance qu'il espère. Dans ce cas, il décrit à l'avance la paix et le bonheur dont il jouira quand son Dieu lui sera venu en aide et du même coup il fait le tableau des malheurs qui fondront sur ses adversaires. Ce tableau n'est point tracé à contre-cœur : pour les psalmistes, en effet, comme pour d'autres écrivains de l'A. T., l'idée du malheur des méchants ne se sépare pas de celle du bonheur des justes, elle en forme l'indispensable complément, et toutes deux ensemble servent à constituer la théorie ou la doctrine de la rémunération. Le sort comparatif des justes et des méchants, voilà un sujet que les psalmistes sont fréquemment conduits à traiter. Rarement ils le font d'une façon théorique et abstraite; la plupart du temps ils y sont en quelque sorte contraints par la situation même dans laquelle ils se trouvent : on sent que c'est pour eux une question brûlante. Voir les Ps. **1, 7, 9-10, 11, 12, 14 (53), 15, 18, 21, 32, 33, 34, 36, 37, 49, 50, 52, 73, 92, 112, 125.**

Toutefois, ce sort terrible des méchants, les psalmistes ne se bornent pas toujours à le prévoir et à le prédire : ils l'appel-

lent quelquefois de tous leurs vœux, et leurs cantiques renferment alors des accents haineux, des imprécations à l'adresse de leurs ennemis. Signalons les Ps. **5, 28, 35, 40, 41, 54, 55, 58, 59, 69, 71, 79, 83, 109, 129, 137, 139, 140, 141**. On cite volontiers comme type classique de ces «psaumes de vengeance» le **137**, ce poème des exilés, qui commence par une touchante complainte et qui se termine par une explosion de ressentiment contre Babylone et contre Edom. D'autres morceaux, dans les psaumes énumérés ci-dessus, ne sont guère moins caractéristiques. Ils prouvent — qui s'en étonnerait? — que la morale évangélique, réprimant les élans vindicatifs du cœur humain et prescrivant le pardon et la prière pour les persécuteurs eux-mêmes, n'était point encore connue et pratiquée sous l'ancienne alliance, même par ces hommes pieux et fidèles que nous appelons les psalmistes.

On a cherché parfois à justifier, même au point de vue chrétien, les sentiments auxquels donnent essor les psaumes dits de vengeance : on a fait valoir que les ennemis du poète étaient en même temps les ennemis de son Dieu, et que les maudire, c'était s'enflammer pour la cause de la justice en général, et non pas plaider une affaire personnelle. Cette explication n'est guère satisfaisante; même avec la conviction de souffrir pour Dieu et pour la vérité, on n'a pas le droit de se laisser aller aux imprécations et aux paroles de haine; de toutes façons, cela n'a rien d'édifiant. Au surplus les psalmistes, quand ils s'élèvent contre leurs adversaires et les couvrent de reproches et de menaces, font retentir des accents d'un caractère très personnel : ils parlent bien plutôt comme victimes de la méchanceté que comme champions de la bonne cause.

On peut toutefois essayer de faire envisager ces psaumes encore sous un jour différent, en s'appuyant sur l'interprétation dite collective. Si, dans beaucoup de psaumes, et spécialement dans ceux qui nous occupent, le sujet parlant est la communauté et non pas l'individu, le sens et la portée de ces poèmes se trouvent forcément modifiés. Il ne s'agit plus de souffrances et de rancunes personnelles, c'est la nation entière qui passe par l'épreuve et qui se dresse contre ses

oppresseurs. Le poète n'exprime plus ses propres sentiments, il traduit ceux de tout son peuple. La sphère dans laquelle se meuvent ces psaumes se trouve ainsi élargie, et on ne peut plus les accuser de donner carrière à des récriminations mesquines et égoïstes. Cependant, malgré l'atténuation qui résulte de ce point de vue, il n'en demeure pas moins évident qu'à la lumière des principes évangéliques on ne saurait s'associer aux anathèmes terribles que certains psaumes jettent à l'adresse des ennemis.

Si les psaumes font, comme nous l'avons vu, retentir si souvent et avec tant d'insistance une note suppliante en vue d'obtenir la délivrance, ce n'est pas qu'il soit toujours question d'ennemis qui menacent et persécutent. Dans de nombreux psaumes, on se trouve en présence d'un affligé qui se plaint et qui implore le secours, sans que la cause proprement dite de sa détresse soit nettement indiquée. A cette catégorie appartiennent les Ps. **6**, **20**, **30**, **31**, **40**, **57**, **61**, **77**, **80**, **85**, **86**, **88**, **90**, **102**, **121**, **123**, **142**. Dans leur teneur générale, ils ressemblent fort à ceux que nous avons énumérés précédemment (II, p. 68) ; la seule différence, c'est qu'ils ont quelque chose de moins précis, et peuvent s'appliquer à d'autres épreuves que celles résultant de l'inimitié. Aussi sont-ils de ceux qui ont conservé jusqu'à notre époque le plus de popularité.

§ **313**. Nous avons parlé des sentiments que les psalmistes éprouvent à l'égard de leurs ennemis, sentiments de réprobation et d'horreur qui vont parfois jusqu'à la haine. On aimerait à rencontrer, au moins çà et là, la disposition au pardon et l'intercession en faveur des méchants, et l'on regrette d'être déçu dans cette attente.

Il est également intéressant de rechercher quelle attitude les psalmistes prennent à l'égard de leur propre personnalité. Ils se présentent à nous comme souffrants et misérables. A quelle cause assigneront-ils leur malheur ? à la malveillance de leurs adversaires sans doute. Mais n'en trouveront-ils jamais la source dans leur propre conduite ? c'est ce qu'il importe d'examiner.

A ce point de vue on peut discerner deux courants : cer-

tains psaumes font exclusivement ressortir l'injustice des oppresseurs : le malheureux proclame son innocence, et se déclare en butte à des épreuves imméritées. Cette tendance s'accentue quelquefois très fortement, et l'on n'échappe pas à une impression de propre justice : voir les Ps. **7**, **26**, **44**, **66**. D'autres fois, au contraire, la donnée fondamentale est toute différente, et nous rencontrons dans le Psautier quelques cantiques de repentance et d'humiliation qui en constituent, à notre avis, la partie la plus précieuse. Traditionnellement, on en compte 7, et on leur donne le nom de *psaumes pénitentiaux ;* ce sont les Ps. **6**, **32**, **38**, **51**, **102**, **130**, **143**. Peut-être pourrait-on légitimement en accroître le nombre en y ajoutant les Ps. **25**, **39**, **40**, **41**, **65**, **69** ; peut-être aussi serait-il équitable de reconnaître qu'ils ne portent pas tous au même degré l'empreinte du repentir profond et sincère qui s'exprime dans tels d'entre eux. Le **32** et le **51** sont à coup sûr les plus remarquables et les plus justement célèbres ; l'un et l'autre font ressortir avec force la nécessité de confesser ouvertement et sans réticences ses transgressions à l'Eternel, et attestent la joie et la reconnaissance du pécheur pardonné. A cet égard il faut aussi accorder une mention spéciale au Ps. **130** (le *De profundis*) qui proclame avec puissance le pardon divin ; la même conviction s'exprime aussi dans le Ps. **103**, et celui-ci nous fournit une transition toute naturelle pour parler d'un autre groupe de psaumes dont il est l'un des principaux représentants.

Ces psaumes sont les cantiques de louanges, adressés au Dieu protecteur et libérateur. Leur but est de célébrer l'exaucement des prières, la fidélité et la miséricorde divines. Le sentiment qui les inspire est celui de la reconnaissance. A vrai dire, nous en avons déjà relevé l'expression, implicite ou rudimentaire, dans un grand nombre de cantiques de délivrance. Inversement, les psaumes de louanges ne sont pas sans renfermer des allusions aux misères passées et aux secours obtenus. Notre classification nécessite des distinctions qui, envisagées rigoureusement, peuvent paraître arbitraires, mais il s'agit, à tout prendre, d'une question de proportions, de mesure. Nous nous attachons avant tout aux sentiments

qui prédominent, tout en constatant que d'autres interviennent incidemment. Voici donc la liste des psaumes que nous appelons cantiques de louanges: **8, 18, 22, 23, 24, 34, 36, 46, 47, 48, 63, 66, 67, 68, 75, 76, 81, 84, 92, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 103, 107, 108, 113, 116, 117, 118, 124, 126, 129, 134, 136, 138, 144, 148, 149, 150.**

Ces psaumes, comme on peut s'y attendre, offrent entre eux les plus frappantes analogies. Célébrant le même Dieu, au nom de la même piété et des mêmes expériences, ils sont nécessairement empreints des mêmes caractères, quant au fond et quant à la forme. Pourtant, lorsqu'on les étudie de près, on n'aperçoit pas uniquement leurs ressemblances, tant s'en faut: on constate, au contraire, avec une surprise et une admiration toujours renouvelées, à quel point ils sont variés dans leurs pensées et dans leurs expressions. L'abondance et la diversité des images employées par les psalmistes contribuent largement à rehausser cet effet. Pour dépeindre la protection divine, les psaumes empruntent tour à tour leurs comparaisons aux domaines les plus différents, à la nature, aux aventures guerrières, à la vie des bergers et des troupeaux, aux menus incidents de la vie civile et de la vie domestique.

Certains psaumes mettent l'accent principal sur l'ardeur des sentiments éprouvés par le poète ou par la communauté tout entière. Ils ont un caractère plutôt subjectif et traduisent les diverses émotions ressenties en présence de Dieu. Les verbes à la première personne y occupent une place prépondérante. D'autres, en revanche, ont quelque chose de plus objectif: ils décrivent et exaltent les perfections divines. Ce n'est pas à dire que ces derniers soient moins chaleureux, moins enthousiastes. Ce n'est pas le sentiment qui diffère, c'est la manière de le manifester. Ces cantiques, plutôt descriptifs, comptent dans leur nombre quelques-uns des poèmes les plus achevés de tout le Psautier. Nous rangerons dans cette catégorie plus spécialement les Ps. **8, 19, 29, 33, 50, 65, 71, 89, 93, 104, 111, 139, 145, 146, 147**. Parmi eux le Ps. **104** est célèbre à juste titre comme traçant un

splendide tableau de l'activité de Dieu dans la nature. Avec une vivacité vraiment dramatique le **139** décrit l'omniprésence et l'omniscience divines.

Revenons maintenant aux psaumes plutôt subjectifs. Il en est sur le nombre dans lesquels les sentiments d'adoration et de reconnaissance se nuancent d'une teinte particulière pour mettre au premier plan la confiance, la ferme attente du croyant qui compte sur l'Eternel et voit avant tout en lui le Dieu fidèle. Cet aspect de la piété est particulièrement visible dans les Ps. **3, 16, 17, 18, 22, 25, 26, 31, 34, 62, 91, 115, 131.**

§ **314.** Si jusqu'ici nous avons, à propos du contenu des psaumes, parlé principalement des sentiments qui les ont inspirés, il serait injuste de laisser croire qu'ils n'offrent d'intérêt qu'à cet unique point de vue, et que leur étude n'enrichit pas nos connaissances relatives à la pensée religieuse dans l'A. T. Bien au contraire, la théologie biblique y trouve de précieux matériaux pour son travail, en particulier quant à l'idée même de Dieu et aux rapports de la créature avec le Créateur. Les problèmes de la théodicée sont abordés fréquemment dans les psaumes et traités avec élévation, par exemple dans les Ps. **73** et **49**. Mais ce n'est pas ici le lieu d'entrer plus avant dans l'exposé de ce sujet.

D'ailleurs le but des psaumes n'est jamais exclusivement la recherche d'une vérité intellectuelle, si haute et si juste soit-elle. Pour leurs auteurs, il ne s'agit pas d'exposer, de disserter, moins encore de discuter. Ce qu'ils veulent, c'est rendre un témoignage, c'est donner un libre essor à leurs sentiments pieux, en un mot c'est glorifier Dieu. Ce caractère se retrouve jusque dans les psaumes qui ont des allures didactiques, comme le **72** ou le **82** par exemple, ou encore dans ceux qui ont un cachet gnomique et participent de la nature des maschals, tels que **25, 34, 37, 49, 62, 64, 127, 128.**

Si je ne devais éviter de sortir des limites assignées à cet ouvrage, il me serait facile et agréable de m'étendre sur la valeur exceptionnelle que présente le Psautier, soit au point de vue religieux, pour l'édification, soit au point de vue his-

torique et théologique, pour la connaissance de la religion d'Israël. Mais ces considérations, pour intéressantes qu'elles pussent être, ne rentrent pas dans le cadre que je me suis tracé. Je me bornerai donc, pour terminer, à consigner ici le témoignage que les réformateurs ont rendu au Psautier.

Luther y trouvait comme un miroir fidèle de l'âme humaine, de ses agitations, de ses luttes, de ses défaillances et de ses relèvements. Ces mouvements divers, qui ébranlaient si fortement l'âme des psalmistes, trouvaient un écho dans l'âme de Luther et le ramenaient sans cesse à l'étude des cantiques sacrés. Poète lui-même, cherchant souvent dans le chant des hymnes la consolation et l'apaisement de son cœur, avec quel amour il devait revenir à son Psautier. Il en parle avec un enthousiasme communicatif. Il estime que le livre des Psaumes pourrait à bon droit être appelé « la petite Bible »: tout ce que renferme l'Ecriture sainte s'y trouve en effet résumé de la façon la plus brève et la plus belle. Le Saint-Esprit semble avoir voulu former ce recueil afin que ceux qui ne peuvent pas lire la Bible entière en trouvent le contenu condensé en un petit volume. Luther apprécie tout particulièrement le fait que les psalmistes nous montrent leur manière de converser avec Dieu et de lui adresser leurs prières; ainsi, les saints du Psautier nous apparaissent non pas muets, à demi-morts, mais bien éveillés et vivants. Enfin, ce ne sont pas seulement des mots, des phrases que nous trouvons dans les Psaumes, c'est le cœur même de ceux à qui nous les devons, c'est le trésor intime de leur âme, c'est la source même de leurs paroles et de leurs actes; nous lisons en eux, pour ainsi dire, les pensées qu'ils ont eues au milieu des difficultés, des angoisses, des détresses. « En résumé, veux-tu voir la sainte Eglise chrétienne peinte avec des couleurs et des formes vivantes en un tableau de petites dimensions, prends le Psautier. Tu y trouveras un miroir clair, pur et net, qui te montrera ce qu'est la chrétienté; tu t'y verras toi-même, tu y trouveras le vrai γνῶθι σεαυτόν; tu y découvriras encore Dieu et toutes ses créatures »[1].

[1] *Préface au Psautier.*

De son côté, Calvin écrit ce qui suit au sujet des Psaumes: « Il est difficile d'exprimer par paroles les grandes richesses et de diverses sortes qui sont contenues en ce thrésor: tant y a que je sçay bien que tout ce que j'en pourray dire n'approchera point de l'excellence de la chose. Mais pource qu'encores vaut-il mieux donner aux lecteurs quelque goust, avant plus petit, de la merveilleuse utilité qu'ils en recevront que du tout n'en dire mot, je pourray toucher en brief ce que la grandeur de la chose ne permet point de déduire parfaitement. J'ay accoustumé de nommer ce livre une anatomie de toutes les parties de l'âme, pource qu'il n'y a affection en l'homme laquelle ne soit yci représentée comme en un miroir. Mesmes, pour mieux dire, le sainct Esprit a yci pourtrait au vif toutes les douleurs, tristesses, craintes, doutes, espérances, solicitudes, perplexitez, voire jusques aux esmotions confuses desquelles les esprits des hommes ont accoustumé d'estre agitez.... Yci les prophètes, d'autant que parlans à Dieu, ils descouvrent toutes les affections intérieures, appellent ou plustost tirent un chacun de nous à examiner soymesme, afin que rien de tant d'infirmitez ausquelles nous sommes sujets, et de tant de vices desquels nous sommes pleins ne demeure caché.... Tout ce qui peut servir à nous accourager quand il est question de prier Dieu, nous est enseigné en ce livre.... Il n'y a livre où on trouve de plus expresses et magnifiques louanges, tant de la singulière libéralité de Dieu envers son Eglise que de toutes ses œuvres : il n'y a livre auquel soyent récitées tant de délivrances, ny auquel les témoignages et expériences de sa providence et solicitude paternelles envers nous soyent si richement exaltés et d'une façon si authentique. Brief, il n'y a livre auquel plus parfaitement nous soit enseignée la manière de louer Dieu, ou auquel nous soyons plus vivement solicitez à cest exercice de piété »[1].

[1] *Commentaires sur le livre des Pseaumes*. Préface.

CHAPITRE II

Le livre des Proverbes.

§ **315.** Le titre de ce livre est, à proprement parler, le plus long de tous ceux que nous rencontrons en tête des écrits bibliques de l'ancienne alliance. Il dépasse en dimensions même celui du livre de Jérémie, et se compose, en fait, des six premiers versets du ch. **1**. Toutefois, 2-6, pour importants qu'ils soient, ne constituent pas la suscription elle-même qui, énoncée au v. 1, renferme les mots : « Proverbes de Salomon, fils de David, roi d'Israël ». Elle indique, comme on le voit, de quelle nature est le contenu de l'ouvrage et quel est le personnage historique auquel il est rattaché. Examinons successivement ces deux points.

Le mot hébreu que nos versions rendent par « proverbe » est *maschal*. Etymologiquement, ce terme signifie représentation, image, comparaison. Il est devenu courant dans le langage pour désigner un certain genre littéraire. Un maschal peut être bref ou long ; on donnera ce nom aussi bien à une parabole étendue qu'à un distique en style lapidaire. Il peut être en prose, ou bien revêtir la forme poétique usitée chez les Hébreux et que caractérise avant tout le parallélisme des stiches. Il peut se rencontrer dans la bouche d'un prophète, lorsque celui-ci donne à sa pensée une forme imagée, lorsqu'il prononce une sorte d'apologue ; il peut également avoir un caractère purement didactique, être complètement étranger à l'art oratoire, et contenir les enseignements d'un sage ou d'un

penseur. Il peut conserver son caractère primitif, c'est-à-dire exprimer une comparaison ; il peut aussi s'affranchir de cette condition et formuler un précepte sans recourir au langage figuré. C'est donc un mot assez élastique, qu'aucune expression française ne saurait traduire d'une façon exacte dans la variété de ses acceptions. Il faut l'interpréter tantôt d'une façon, tantôt d'une autre, d'après le contexte. Et c'est une question délicate et controversée que celle de la genèse de ces diverses significations : on se demande quelle marche a suivie l'emploi de ce mot, et comment, par quelle dérivation et quel enchaînement il en est venu à exprimer des notions voisines, il est vrai, et pourtant bien distinctes. Nous n'avons heureusement pas à entrer ici dans ce débat, et nous pouvons nous borner à rechercher ce que sont les maschals du livre des Proverbes.

Un examen rapide du livre nous montrera qu'il se compose en grande majorité de distiques, nettement séparés les uns des autres et formant une série de collections. Celles-ci portent sinon toutes, du moins les principales (**10** 1, **25** 1), le mot maschal dans leurs titres. La suscription générale de **1** 1 s'applique aussi au contenu de ces recueils juxtaposés ; nous verrons en effet que **1** 7-**9** constitue une introduction au livre proprement dit.

Nous pouvons donc dire que les maschals du livre des Proverbes sont des distiques énonçant une pensée sous une forme brève et frappante. Les termes français qui caractériseraient le mieux ce genre de collections seraient sentences, maximes, pensées. La terminologie de la Grèce classique fournirait à son tour une dénomination appropriée : *γνωμαί* (« gnomes », d'où vient le nom de poésie gnomique). Malheureusement l'usage a consacré une autre dénomination, proverbes, qui introduit dans la notion générale un élément particulier. Le proverbe, en effet, n'est pas une maxime quelconque : il faut, pour mériter son nom, qu'il soit tombé dans le domaine commun, qu'il appartienne au langage populaire et soit, du plus au moins, compris et employé par chacun. De ce fait même, il a quelque chose d'impersonnel et l'on peut ajouter qu'il est, pour ainsi dire par définition,

anonyme. On peut très bien entreprendre de former un recueil de proverbes, de semblables collections existent à peu près dans toutes les langues, mais personne ne songerait à rechercher qui les a composés, ni surtout à les attribuer à un seul et même auteur. Tout au plus peut-il arriver que tel vers fameux, telle parole prononcée dans une circonstance marquante, revête par la suite un caractère proverbial. Encore dans ce cas-là, la plupart de ceux qui redisent cet adage ignorent-ils sa provenance et seraient-ils incapables de dire le nom du poète, de l'écrivain ou de l'orateur qui l'a mis en évidence. On peut d'autre part rassembler en un faisceau les sentences des sages de telle nation ou de tel langage sans se préoccuper de savoir si elles se sont répandues dans le public et vulgarisées. Dans ce cas, on ne s'avisera pas de donner à un semblable recueil, en français du moins, le titre de proverbes. C'est pourtant ce que nous faisons pour l'écrit biblique qui nous occupe ; les Grecs l'ont intitulé *παροιμίαι Σολομῶντος*, les Latins *Proverbia*, d'où est venu, par une traduction irréfléchie, notre terme usuel [1]. Il faut qu'il demeure bien entendu que nous avons affaire en réalité à un recueil didactique et non pas populaire ; les maximes qu'il renferme ne constituent pas ce qu'on appelle d'ordinaire « la sagesse des nations », la sagesse courante, vulgaire et souvent contestable ; elles représentent au contraire l'enseignement élevé, éclairé et judicieux que de véritables sages sont en mesure de donner à leurs disciples.

§ **316**. La division du livre est simple. Si nous laissons de côté les v. 1-6 du ch. **1**, lesquels forment le titre général de l'ouvrage, nous discernons 8 parties, nettement délimitées, mais très inégales de longueur. En voici l'énumération :

A : Une introduction : **1** 7-**9**.
B : Une collection de « maximes de Salomon » : **10**-**22** 16.
C : Un petit recueil de « paroles des sages » : **22** 17-**24** 22.

[1] Dans certains passages de l'A. T., le mot maschal représente exactement ce que nous entendons par un proverbe au sens spécifique. D'autres fois encore, maschal est à peu près l'équivalent de parodie : faire de quelqu'un un maschal, c'est s'amuser à ses dépens, le tourner en ridicule, etc.

D : Un recueil encore plus court, intitulé : « Ceci aussi est des sages » : **24** 23-34.

E : Une seconde collection de « maximes de Salomon, recueillies par les hommes d'Ezéchias, roi de Juda » : **25-29**.

F : Les « paroles d'Agur » : **30**.

G : Les « paroles de Lémuel » : **31** 1-9.

H : L'éloge de la femme vertueuse : **31** 10-31.

Le corps de l'ouvrage est donc formé de deux collections présentant les mêmes caractères et intitulées l'une comme l'autre « maximes de Salomon » ; ce sont les parties du livre que nous avons désignées par B et E. La première, qui est la plus considérable de beaucoup, contient 376 maximes ; la deuxième en renferme 127. Au point de vue de la forme, ces sentences sont à peu près toutes des distiques ; dans le recueil B, il n'y a pas d'exception à cette règle ; dans le recueil E, il n'y en a que fort peu. Au point de vue du fond, on constate également la plus grande analogie. Quelques commentateurs ont cru pouvoir discerner de légères nuances, en particulier dans l'attitude à l'égard du roi ; mais ces différences sont bien peu de chose, si même elles existent réellement. Nous pourrons donc réunir, dans notre appréciation, ces deux parties qui forment un tout homogène.

Il est d'autant plus nécessaire de noter qu'elles ont été rédigées indépendamment l'une de l'autre, et n'étaient sans doute pas destinées, dès l'origine, à figurer côte à côte. S'il en eût été autrement, on aurait sans doute évité d'emblée les répétitions de maximes. Or tel n'est pas le cas : il est plus d'un maschal qui se retrouve textuellement le même, ou avec d'insignifiantes divergences, à la fois dans B et dans E. Ainsi, comp. **21** 9 et **25** 24 ; **22** 13 et **26** 13 ; **19** 24 et **26** 15 ; **18** 8 et **26** 22 ; **22** 3 et **27** 12 ; **20** 16 et **27** 13 ; **12** 11 et **28** 19 ; **22** 2 et **29** 13. On ne rencontre aucune répétition de ce genre dans le sein même de l'une ou de l'autre des deux grandes collections[1], mais seulement lorsqu'on les compare l'une avec l'autre. En revanche, on y constate un autre phénomène,

[1] A deux exceptions près, dans B : **14** 12 et **16** 25 ; **16** 2 et **21** 2.

qu'il faut se garder de confondre avec le précédent. Je veux parler des cas assez nombreux où deux maximes coïncident pour l'une des moitiés du distique et diffèrent pour l'autre, ou bien encore de ceux où la même idée fondamentale est exprimée dans des termes variés. Voici les exemples de ce genre que fournit la collection B : **10** 8 et **10** 10 ; **10** 6 et **10** 11 ; **13** 14, **14** 27 et **16** 22 ; **10** 2 et **11** 4 ; **10** 28 et **11** 7 ; **10** 25 et **12** 3 ; **10** 25, **12** 3 et 7 ; **11** 20, **12** 22 et **15** 8 ; **10** 4 et **10** 24 ; **12** 14, **13** 2 et **18** 20 ; **10** 14, **13** 3 et **14** 3 ; **11** 5 et **13** 6 ; **20** 10 et **20** 23 ; **16** 18 et **18** 12 ; **10** 15 et **18** 11 ; **11** 21 et **16** 5 ; **15** 33 et **18** 12 ; **11** 13 et **20** 19 ; **14** 31 et **17** 5 ; **19** 12 et **20** 2 ; **16** 12 et **20** 28. La collection E est très loin d'offrir un aussi grand nombre de cas analogues ; nous y relevons seulement **26** 12 et **29** 20 ; **28** 12, **28** 28 et **29** 2. Enfin si nous comparons B et E, voici les rapprochements à établir : **15** 23 et **25** 11 ; **16** 12 et **25** 5 ; **19** 1 et **28** 6 ; **19** 13 et **27** 15 ; **10** 1 et **29** 3 ; **15** 18 et **29** 22 ; **17** 3 et **27** 21.

A la suite de la collection B se trouvent, sous forme d'appendices, deux petits recueils, C et D, renfermant l'un et l'autre des préceptes attribués aux sages. Le premier d'entre eux (**22** 17-**24** 22) est précédé d'un titre détaillé (**22** 17-21), qui constitue une sorte de préambule exhortatif. Ce recueil compte 32 maschals, beaucoup plus variés quant à leur structure que ne le sont ceux des deux grandes collections B et E ; les distiques y sont en faible minorité ; certaines maximes prennent de notables dimensions, par exemple **23** 29-35, sur l'ivrognerie. Malgré son peu d'étendue, ce recueil n'est pas exempt de répétitions partielles ; comp. **22** 28 et **23** 10 ; **23** 17 et **24** 19. Ensuite vient encore la très petite collection D (**24** 23-34), qui se compose de 6 maschals, dont 3 sont des distiques. Le sixième est le plus long (30-34) ; il décrit le paresseux, dans des termes en partie identiques à ceux que nous lisons dans l'introduction (**6** 9-11).

§ **317**. Laissant de côté pour le moment la fin du livre (**30** et **31**), qui constitue un triple appendice généralement reconnu comme tardif, nous nous tournons maintenant vers l'introduction du livre (**1** 7-**9**). Il ne s'agit pas ici d'une collection de sentences, mais d'un poème suivi, renfermant des

exhortations adressées surtout à la jeunesse. On a pu avec raison donner le titre d'Eloge de la Sagesse à cette série de chapitres. En effet, la sagesse y occupe une place prépondérante. Dès les premiers mots (**1** 7), le poète lui assigne sa base véritable, la crainte de l'Eternel. Ce n'est donc pas une sagesse purement humaine et terrestre; encore moins est-elle profane. C'est une sagesse religieuse, unie étroitement à la piété; elle a quelque chose de divin. L'auteur, en la prêchant, adopte l'attitude d'un père à l'égard de son enfant ou celle d'un maître bienveillant envers son disciple. Les conseils sont adressés à « mon fils » (**1** 8, 10, 15, **2** 1, **3** 1, 11, 21, etc.) ou à « mes fils » (**4** 1, **5** 7, etc.). La sagesse n'a point un caractère théorique; il ne s'agit pas pour elle de résoudre des problèmes complexes et délicats. Elle est toute pratique, et formule des préceptes concernant la manière, seule bonne et recommandable, de vivre et de se comporter. La sagesse n'est point ésotérique, réservée à de rares initiés et inaccessible au commun des mortels. Elle est populaire, elle s'adresse aux simples [1], elle crie dans les rues et sur les places publiques.

Il est très difficile, pour ne pas dire impossible, d'introduire des divisions nettes et tranchées dans cet exposé poétique qui se déroule d'une seule haleine du commencement à la fin. Si l'on veut, on peut dire que c'est un maschal, le plus long maschal qu'il y ait dans la Bible. On peut aussi, comme le faisait Delitzsch, y discerner 15 maschals successifs. Enfin, il serait tout aussi plausible et légitime de dire que les maschals s'y trouvent en beaucoup plus grand nombre. En effet, la pensée du poète revêt fréquemment la forme sentencieuse la mieux caractérisée. Tentons d'analyser

[1] Ce terme de « simples » (Bible annotée) ou celui d'« ignorants » (adopté par Reuss) répond mieux à l'original que le mot « stupides » qu'emploient assez malheureusement nos versions usuelles. Toutefois simples ne signifie pas ici « privés de tout bon sens », comme nous disons simples d'esprit. Ce terme désigne les gens qui sont encore table rase, qui n'ont pas d'expérience et de convictions personnelles, qui subissent l'influence du premier venu. La sagesse, s'ils l'écoutent, fera d'eux des hommes sachant ce qu'ils veulent, des individualités.

ces chapitres, sans toutefois y introduire des divisions factices.

Après avoir défini le véritable fondement de la sagesse (1 7) et sollicité l'attention et l'obéissance de son élève (8-9), le poète le met en garde contre les pécheurs qui chercheront à le séduire et à faire de lui le complice de leurs méfaits (10-19). A cette influence pernicieuse des méchants, le poète oppose celle de la sagesse, qui multiplie ses appels et ses promesses, et, comme contre-partie, fait ressortir le sort fâcheux de ceux qui la dédaignent (20-33). S'adressant de nouveau à son disciple d'une façon directe, l'auteur lui présente la sagesse comme guide sur le chemin de la vie. Deux routes sont ouvertes devant lui ; qu'il choisisse la voie des gens de bien, la sagesse l'y conduira, et il échappera à la ruine (2).

Dans le morceau suivant (3 1-26), la note religieuse proprement dite est plus accentuée: c'est comme une paraphrase du texte: « La piété a les promesses de la vie présente ». Les épreuves même doivent être acceptées, « car l'Eternel châtie celui qu'il aime comme un père l'enfant qu'il chérit ». Que le jeune homme s'inspire de ces avis, et il sera heureux. A la suite de cette exhortation se trouvent quelques maschals détachés recommandant la générosité, les sentiments pacifiques, l'humilité (27-35).

Avec le ch. 4 les conseils paternels reprennent, sous une forme nouvelle: l'auteur évoque ses propres souvenirs, il se rappelle les paroles de son père et les reproduit à l'usage de ses enfants. Il s'agit toujours des mêmes instructions, répétées avec d'incessantes variations.

De ces conseils tout généraux, le poète passe, au ch. 5, à un sujet plus spécial : il met son disciple en garde contre les séductions des femmes étrangères. S'il les écoute, il est perdu: sa santé, ses biens, tout lui sera enlevé (5 1-14). Qu'il reste bien plutôt fidèle à la « femme de sa jeunesse » et ne tombe pas dans le péché (15-23). Les péricopes suivantes mettent en garde contre divers écueils. Il faut éviter de cautionner son prochain (6 1-5); avoir horreur de la paresse (6-11), des médisances et des calomnies (12-15). A ce propos, le poète insère un maschal d'une forme particulière (16-19),

qu'on peut appeler maschal numérique ; nous en retrouverons plusieurs exemples au ch. **30** (15-31) ; comp. aussi Am. **1** 3-**2** 6, Mich. **5** 4, Job **5** 19, Eccl. **11** 2, Sir. **25** 9. Les avertissements destinés à prémunir contre les femmes de mauvaise vie et contre l'adultère font de nouveau le sujet des deux morceaux suivants (20-35 et **7**). L'un et l'autre s'ouvrent par un préambule en termes généraux ; puis l'exhortation prend une allure plus circonscrite. La peinture du jeune désœuvré devenu la proie d'une intrigante (**7** 6-23) est à juste titre célèbre : elle illustre le sujet d'une façon pittoresque et dramatique.

Le début du ch. **8** reprend le thème de **1** 20 ss. : la sagesse appelant tous les hommes à elle pour les pénétrer de ses enseignements (1-11). Non seulement cette prédication est directement placée dans la bouche même de la sagesse, mais celle-ci devient une véritable personnification. Elle décrit sa nature, son rôle, son influence (12-21) ; elle parle de ses origines, qui remontent par delà la création de l'univers (22-31) : « L'Eternel m'a créée la première de ses œuvres.... Lorsqu'il disposa les cieux j'étais là.... Lorsqu'il posa les fondements de la terre, j'étais à l'œuvre auprès de lui... ». La sagesse termine son discours par un dernier appel adressé à « mes fils » (32-36). Au ch. **9**, le poète cesse de faire parler la sagesse ; il trace un double portrait de la sagesse (1-12) et de la folie (13-18).

La marche générale de ce poème est donc bien visible. Sans doute, on y rencontre des répétitions, des retours en arrière, mais pourtant on peut dire que l'auteur s'est tracé un plan et qu'il poursuit un but nettement déterminé. L'exaltation de la sagesse, telle est l'idée dominante ; le point culminant est atteint au ch. **8**, où le poète n'a pas reculé devant une personnification hardie de ce qu'on pourrait appeler son héroïne. L'impression qui se dégage d'une étude attentive de ces chapitres initiaux du livre des Proverbes, c'est qu'ils ont été composés pour servir d'introduction aux recueils proprement dits qui suivent. Considérons en effet les quelques versets qui forment la suscription de tout l'ouvrage (**1** 1-6). L'allusion aux titres spéciaux des grandes collections

B et E y apparaît de la façon la plus claire: « Proverbes de Salomon... ». Mais l'écrivain y ajoute toute une suite de phrases marquant le but et l'utilité de ces proverbes. On voit par là sous quel angle il envisage les recueils de maximes ; il y voit un moyen d'acquérir la sagesse et de mettre en pratique ses conseils. Il établit ainsi une relation étroite entre la littérature gnomique de son peuple et la sagesse divine à laquelle il rend hommage. Rien, à ses yeux, ne saurait mieux préparer à une lecture profitable des maschals qu'un désir sincère et éclairé d'entendre par ce moyen la voix bienveillante et salutaire de la sagesse.

§ **318**. Il est donc très vraisemblable que la formation du livre des Proverbes s'est effectuée dans les conditions suivantes. On a collectionné, au sein de la nation des Hébreux, les maximes ayant une portée religieuse, morale, sociale ou, plus généralement encore, mettant en évidence une vérité, une observation juste, une expérience utile. Ce travail s'est fait dans deux cercles différents, indépendants l'un de l'autre. L'une des collections, B, est la plus considérable ; elle n'est accompagnée d'aucune indication qui permette de lui assigner une date. L'autre en revanche, E, moins étendue, est expressément rattachée (**25** 1) à l'époque d'Ezéchias, c'est-à-dire à la fin du VIII[e] siècle av. J.-C. Malheureusement cette indication chronologique, qui paraît si précise au premier abord, laisse subsister en fait de grandes incertitudes. On ne peut en effet garantir son exactitude ; il se pourrait qu'elle fût le résultat d'une conjecture faite après coup, et qu'elle représentât par conséquent l'opinion d'une génération postérieure et rien de plus. Mais, même en admettant qu'elle soit conforme à la vérité historique et qu'on se soit occupé, sous Ezéchias, de former une collection de maximes, rien ne prouve que celle-ci nous soit parvenue telle quelle. Les contemporains d'Ezéchias peuvent en avoir jeté les premières bases ; mais qui dira les modifications qu'elle a subies dès lors ? Il est permis de penser que bon nombre de maximes y ont été ajoutées, que d'autres ont été retranchées, et que l'arrangement primitif a été soumis à bien des remaniements. Ce renseignement chronologique, auquel pour ma part je suis

disposé à attribuer une réelle valeur, nous apprend donc seulement à quel moment on a commencé à recueillir les maximes et ne nous dit pas du tout quand le recueil a été achevé, tel qu'il est parvenu jusqu'à nous.

Quelques-uns soutiendront peut-être que le recueil E présuppose le recueil B, et que celui-ci doit être considéré, en conséquence, comme antérieur au règne d'Ezéchias. Ils se fonderont, pour l'affirmer, sur un petit mot de la suscription **25** 1 : « Voici *encore* des proverbes de Salomon... ». Cet adverbe, diront-ils, ne prouve-t-il pas que la grande collection des ch. **9** ss. était déjà formée? — Il prouve seulement, répondrons-nous, que les deux recueils ont existé séparément, et qu'à un moment quelconque, impossible à déterminer, ils ont été placés côte à côte; c'est alors que, tout naturellement, la suscription **25** 1 a reçu sa forme actuelle. Il se pourrait fort bien — et plusieurs critiques se sont prononcés dans ce sens, — que la collection E eût été entreprise et même terminée avant la collection B. Rien en effet ne nous force à penser qu'en réunissant l'un à l'autre ces deux recueils, on se soit préoccupé de la question chronologique et qu'on ait tenu à mettre le plus ancien en tête. Il est tout aussi légitime de supposer que B a obtenu le premier rang simplement en vertu de ses dimensions plus grandes : on y compte en effet des maschals en nombre à peu près triple de ceux de E, et cette considération, quoique tout extérieure, est de celles auxquelles on a toujours instinctivement attribué un grand poids. Hâtons-nous d'ajouter que, pour d'autres savants, c'est la collection B qui paraît offrir un cachet d'ancienneté relative. Les deux opinions contradictoires étant ainsi en présence, et les arguments énoncés de part et d'autre étant de nature à se contrebalancer, le plus sage sera de s'en tenir à la conclusion suivante : les deux collections se seraient créées et développées à part l'une de l'autre; elles renfermeraient chacune des éléments constitutifs d'âges divers; elles auraient été closes à un moment quelconque, et finalement rapprochées et définitivement associées.

Il est extrêmement probable qu'avant même la réunion des deux grands recueils B et E, les deux petites collections C

et D avaient déjà été rattachées à B à titre d'appendices. En effet, s'il en eût été autrement, et qu'elles eussent encore existé d'une façon indépendante, il paraît infiniment probable qu'on les aurait placées après E et non pas entre B et E, d'autant plus qu'elles sont attribuées aux sages et ne portent pas dans leurs suscriptions la mention du roi Salomon.

Nous nous représentons donc un Juif, grand amateur de maximes, en possession de la collection B munie de ses appendices C et D et y adjoignant une autre collection, E, qu'il réussit également à se procurer. A l'ouvrage ainsi constitué, il donne un titre (**1** 1-6) pour en définir le contenu et le but, et, ce qui est bien plus important encore, il compose et place en tête du livre une introduction, véritable poème didactique dans lequel il célèbre la valeur et les avantages de la sagesse.

§ **319.** Si telle est notre conception du livre des Proverbes, de ses origines et de sa constitution, quelle place y ferons-nous à Salomon, dont le nom revient à trois reprises dans les suscriptions successives (**1** 1, **10** 1, **25** 1)? Il ne peut manifestement être question de le confondre avec l'auteur des ch. **1-9**. Celui-ci en effet appartient à une époque plus tardive, à celle où les collections déjà achevées ont été rassemblées en un tout. Il est d'ailleurs évident que, par toutes ses allures, le poème des ch. **1-9** révèle un temps bien différent de celui où régna le fils de David. Si l'on essaie de se former, d'après les tableaux du livre des Rois, une idée approximative de ce qu'était Israël sous le règne de Salomon, on aboutit à un résultat tout autre que celui où nous conduit l'étude attentive de Prov. **1-9**.

Faut-il du moins revendiquer pour Salomon la composition des maximes, au nombre d'environ 500, qui nous ont été conservées dans les collections B et E? Le livre des Rois nous apprend (I **4** 32) que Salomon avait prononcé 3000 maschals; ce chiffre, on le voit, dépasse encore de beaucoup celui des maximes contenues au livre des Proverbes. Il n'y a pas d'impossibilité à ce que, parmi ces dernières, il y en ait qui remontent jusqu'à Salomon. Mais quant à fixer leur nombre, quant à les distinguer des autres, il ne saurait en

être question. Nous pouvons bien formuler, sur ce point, des appréciations négatives : nous pouvons dire que tel maschal, par sa forme ou par la pensée qu'il exprime, ne saurait être l'œuvre ni de Salomon, ni d'un roi quelconque. Mais ces maximes-là une fois mises à part, comment démêler, au milieu de toutes les autres, celles auxquelles on pourrait, avec une ombre de vraisemblance, assigner une origine salomonique ? Par la force même des choses, nous en sommes réduits à demeurer à cet égard dans une complète indécision. Il peut y avoir, dans les collections B et E, des sentences jadis énoncées par le roi Salomon ; on ne sait et on ne pourra jamais savoir lesquelles. Ce qui est le plus probable, c'est qu'une certaine espèce de maschals avait reçu en Israël le nom générique de « maximes de Salomon », et peut-être la meilleure façon de formuler le véritable sens de cette expression serait-elle de l'interpréter comme équivalente de « maximes à la Salomon », à la manière ou selon le genre de Salomon.. A tort ou à raison, ce roi aurait passé, dans la tradition populaire, pour avoir été le créateur de cette forme littéraire, et toute sentence ainsi conçue lui aurait pour ainsi dire appartenu de droit.

Il faut donc bien se rendre compte que l'intérêt et l'importance du livre des Proverbes dépendent uniquement de son contenu et ne doivent pas être cherchés dans une prétendue relation avec Salomon, ses expériences et ses sentiments, tels que l'histoire peut nous les faire connaître. Il faut renoncer, cela va sans dire, quand on lit les ch. **1-9**, à vouloir concilier l'attitude prise par le poète-éducateur avec telle ou telle phase dans l'histoire de Salomon. Nous sommes dans une absolue ignorance sur la personnalité et même sur l'époque de l'écrivain en question, et nous ne devons le juger que d'après les pensées qu'il exprime. Quant aux maximes des deux grandes collections, alors même que certaines d'entre elles pourraient à la rigueur avoir une provenance salomonique, il n'y a pas lieu davantage, quand on veut en faire l'interprétation et l'application, de faire entrer cette éventualité en ligne de compte. L'incertitude est trop grande ; le seul parti à prendre est d'envisager chaque maxime en elle-même,

sans essayer de la replacer dans un cadre historique. Il est sans doute regrettable de devoir s'imposer cette règle de conduite. La valeur des maximes pourrait être rehaussée si l'on savait par quelle bouche et dans quelles circonstances elles ont été émises. Quand nous avons affaire à une sentence procédant de tel philosophe grec ou de tel penseur moderne, nous jouissons de savoir à qui l'attribuer. Il n'est jamais agréable de trouver devant soi un anonyme, un inconnu. Mais quand telle est la situation, il faut savoir s'y résigner.

§ **320.** A défaut de toute indication précise concernant le poète des ch. **1-9**, et à plus forte raison les auteurs des nombreuses maximes, est-il du moins possible de fixer approximativement l'époque à laquelle ils ont appartenu? Deux voies s'ouvrent, qui permettront peut-être d'élucider ce problème: d'un côté, on peut se placer au point de vue linguistique; et de l'autre on peut envisager le livre des Proverbes au point de vue de son contenu et de la situation historique qu'il paraît refléter.

Quant à la langue, il importe d'abord d'observer que le vocabulaire du livre des Proverbes a forcément quelque chose d'assez spécial. La nature même des sujets qu'il aborde et la forme particulière qu'implique la rédaction des maximes, tout concourt à créer à cet ouvrage une position à part. Il n'est donc pas aisé de le comparer avec d'autres livres hébreux, appartenant à des genres littéraires très différents. Le style aussi se ressent du caractère même que revêt la pensée. Dans toute littérature, ancienne ou moderne, européenne ou orientale, il est notoire que les maximes et les adages se formulent d'une façon brève, souvent elliptique, et qu'ils sortent ainsi des usages habituels. Il faut largement tenir compte de ce fait lorsqu'on cherche à fixer l'âge des sentences rassemblées dans les collections B et E. Aussi ne doit-on pas s'étonner si, dans de semblables conditions, l'examen linguistique du livre n'aboutit pas à des résultats précis. Tout au plus peut-on énoncer une conclusion négative, et constater que les recueils de maschals ne portent pas l'empreinte visible d'une époque tardive et sont à peu près exempts d'araméismes. Aussi plusieurs critiques, d'entre les

plus compétents, estiment-ils que rien n'oblige à placer après l'exil l'achèvement des collections B et E. Quant à l'introduction (**1-9**), quelques indices semblent révéler une parenté entre elle et l'école deutéronomistique. Cette circonstance, jointe à quelques autres faits de détail, encouragerait à la considérer comme appartenant à l'époque exilique. Le livre des Proverbes pourrait donc dans son ensemble (sauf, bien entendu, les ch. **30** et **31**) avoir été constitué au VIe siècle.

Si de la forme extérieure nous passons maintenant au contenu de l'ouvrage, les conclusions énoncées tout à l'heure se trouvent remises en question. Quelle atmosphère respire-t-on dans le livre des Proverbes? Est-ce celle d'une époque mouvementée, constamment troublée, fertile en événements tragiques, comme le fut incontestablement la période de l'histoire d'Israël et de Juda allant du IXe au VIe siècle? Non, à coup sûr. On n'entend aucun bruit de guerre, il n'est parlé ni d'invasions étrangères, ni de villes assiégées et saccagées, ni de rois et de peuples emmenés en déportation, ni d'Etats privés de leur autonomie, ni d'un sanctuaire détruit et d'un culte supprimé. Si, par aventure, quelque allusion à des faits de cet ordre se glisse çà et là dans un passage des Proverbes, c'est à titre d'exemple ou de comparaison, c'est un procédé didactique ou une forme oratoire, ce n'est pas une actualité, ce n'est pas vécu. Ce vaste recueil de maximes paraît refléter la vie d'un peuple calme et pacifique, sans complications extérieures, sans incidents dramatiques. On a beau parcourir du regard les étapes successives de l'histoire israélite au temps des rois, on ne trouve pas une seule phase qu'on puisse envisager avec quelque vraisemblance comme ayant vu naître et se développer la littérature des maximes. Même le règne de Josaphat, au IXe siècle, auquel quelques-uns ont songé, a été trop agité et de trop brève durée pour qu'on puisse le prendre en sérieuse considération; la mention des contemporains d'Ezéchias (**25** 1) soulèverait d'ailleurs une difficulté. Il semble donc qu'il faille se résoudre à descendre plus bas dans l'histoire du judaïsme. Plusieurs théologiens n'hésitent pas à le faire, et placent la formation des recueils de maximes et la constitution générale du livre à l'époque

postexilique. Il leur semble que la vie nationale du petit peuple juif sous la domination perse, et même encore au IIIe siècle, sous le régime grec, présente les conditions voulues pour favoriser l'éclosion et l'épanouissement du genre littéraire que représente le livre des Proverbes. Il est vrai que nons sommes très ignorants de tout ce qui concerne l'histoire des Juifs au IVe siècle. Mais on peut tirer de ce fait même un argument à l'appui de la théorie que nous exposons. En effet, il paraît probable que si, durant cette période, il avait surgi des événements graves, et si Jérusalem avait été en proie aux agitations, il nous en serait parvenu des échos. Le silence même de l'histoire autorise à penser qu'il s'agit d'une phase de tranquillité, pendant le siècle qui va de Néhémie à Alexandre-le-Grand. La période suivante, c'est-à-dire le IIIe siècle, nous est mieux connue et paraît n'avoir pas été aussi complètement dépourvue d'incidents et d'aventures. Mais d'une façon générale on peut en parler pourtant comme d'un temps relativement paisible et prospère pour le petit Etat juif. La composition du livre des Proverbes se trouverait ainsi rapprochée de celle du livre qui, entre tous, lui est le plus étroitement apparenté : l'Ecclésiastique de Jésus, fils de Sirach, écrit vers 190 av. J.-C.

Voilà le résultat auquel aboutissent divers travaux récemment publiés. Les considérations linguistiques n'imposent pas cette conclusion, rappelons-le; mais ajoutons aussitôt qu'elles ne s'y opposent pas non plus d'une façon catégorique. Je crois pourtant qu'il serait prudent, à ce point de vue-là, de ne pas descendre trop bas dans la suite des temps, et que le IIIe siècle devrait être mis de côté. Le IVe siècle me semblerait devoir être indiqué de préférence. On aurait à bon droit quelque répugnance à concevoir l'œuvre du Chroniste comme antérieure au livre des Proverbes. En faveur du IIIe siècle, on a fait valoir que certains passages de l'introduction, le ch. 2 par exemple, laissent entrevoir l'influence de l'esprit grec, mais cette affirmation manque de fondements suffisants.

Pour ceux qui se refusent à admettre ce système, et qui maintiennent, pour la composition du livre des Proverbes,

une date antérieure à l'exil, ou au plus tard contemporaine de l'exil, il ne reste qu'un parti à prendre. Ils sont contraints d'admettre qu'au sein de la nation judéenne, il a pu y avoir un groupe d'hommes qui, au travers de plusieurs générations, ont pu vivre d'une vie cachée, rester à l'abri des tempêtes politiques et échapper aux influences du dehors. C'est dans ce milieu que se serait formée la littérature des maximes ; on y aurait cultivé la sagesse, et le contre-coup des événements extérieurs n'aurait pas troublé la quiétude de ce cénacle. C'est là, je l'accorde, une conception admissible, mais elle me paraît dénuée de vraisemblance et je me sens de plus en plus porté à chercher au sein d'une époque plus récente le moment approprié à l'apparition des recueils de maximes.

§ **321**. Nous avons pu donner une analyse des ch. **1-9**, parce qu'ils forment un poème suivi et qu'on peut en discerner le plan. Mais un semblable travail ne peut se faire pour les collections de maximes : il serait en effet nécessaire de les reproduire toutes sans exception et ce prétendu résumé serait en réalité plus long que l'original. Nous n'en devons pas moins chercher, par quelque autre voie, à donner à nos lecteurs une idée du contenu et du caractère de ces sentences, et à définir le domaine où elles nous transportent. C'est, pour le dire en deux mots, le domaine de la vie pratique. Il s'agit des devoirs quotidiens à accomplir, des bénédictions accordées au labeur et à la persévérance, de la résistance à opposer aux tentations, de la lutte contre les convoitises, les mauvais penchants, les passions coupables. Il s'agit aussi de la vie de famille, des époux, des parents et des enfants, des maîtres et des serviteurs ; il s'agit encore de la vie sociale, des grands et des petits, des riches et des pauvres, des oppresseurs et des opprimés. Il est parlé du roi, et cela d'une façon généralement respectueuse et déférente, surtout dans la collection B. Dans la collection E, l'attitude envers le roi est un peu moins bienveillante, elle n'est pas exempte d'une certaine défiance. La plupart des maximes ont une saveur morale, plus ou moins accentuée. Il en est d'autres qui sont simplement des observations, des remarques, et qui ne portent pas de jugement. Les maximes proprement

religieuses sont en petit nombre, mais on peut pourtant dire qu'un souffle de piété, de confiance en Dieu et de soumission à sa volonté anime tout l'ensemble de l'ouvrage.

La morale du livre des Proverbes est saine et judicieuse; elle est plus remarquable par son bon sens que par son élévation. Elle attache un grand prix à la rémunération promise aux vies vertueuses et aux actions louables. Cette rétribution est purement terrestre; les Proverbes la croient assurée dès ici-bas. Il n'y a pas de regard jeté sur l'au-delà; la seule perspective après la mort, c'est la descente au *scheol* (séjour des morts), dont il est fait mention à plusieurs reprises. On ne s'est pas fait faute de reprocher au livre des Proverbes de prêcher une morale utilitaire. Il est en effet manifeste qu'il y est constamment parlé de récompenses et de châtiments. Mais il ne s'ensuit pas que le point de vue représenté par le livre des Proverbes soit celui des âmes intéressées et mercenaires. Il fait au contraire intervenir la foi en Dieu, il enseigne l'accomplissement du devoir par obéissance, et, s'il y rattache l'espérance d'une bénédiction, il ne la présente pas comme immédiate et tangible, mais comme une grâce à attendre patiemment et avec confiance.

Voilà, en quelques mots, et d'une façon sommaire et très incomplète, ce qu'on pourrait appeler les caractères positifs de l'enseignement des Proverbes. Comme contre-partie, il importe de relever un certain nombre de sujets qu'on s'attendrait à voir aborder dans un écrit biblique et qui, dans le livre des Proverbes, brillent au contraire par leur absence. Nous ne nous représentons pas l'existence du peuple hébreu sans y faire aussitôt intervenir tout un ensemble de notions et d'institutions, la loi et ses ordonnances multiples, le temple et le culte, les sacrifices et les cérémonies, le sabbat et les fêtes, le sacerdoce et le prophétisme, etc., etc. Le livre des Proverbes demeure étranger à ces préoccupations-là. A l'occasion, d'une façon purement incidente, l'une ou l'autre des maximes fera en passant quelque allusion à tel ou tel des sujets susmentionnés, mais ce n'est là qu'une exception. La pensée des auteurs auxquels nous devons les maximes se meut dans un tout autre cercle, et nous apprenons ainsi à

connaître ce qu'on pourrait appeler les dessous du judaïsme.

Au point de vue de la forme extérieure, il y a quelques remarques à présenter touchant la collection B, comparée à ses deux appendices, C et D, et à la collection E. B se compose uniquement de distiques; la seule exception qu'on puisse signaler (**19** 7) n'est sans doute qu'apparente: on peut, au moyen des Septante, rétablir un membre de phrase manquant, et l'on obtient ainsi deux distiques. Dans C, D et E au contraire, les maschals ont fréquemment plus de deux vers; il y règne donc une régularité beaucoup moindre. On peut aussi relever le fait que, dans la collection B, les images sont rarement employées, tandis que dans E elles sont d'un usage beaucoup plus fréquent, surtout dans **25-27**. Les ch. **28-29** ressemblent davantage à B; les deux vers d'un distique y sont en général dans une relation d'antithèse, comme dans la grande majorité des maximes de **10-22** 16.

L'ordre dans lequel les maschals sont enregistrés à la suite les uns des autres a été souvent étudié; on a recherché quels principes pouvaient bien avoir dirigé les auteurs des collections, et l'on n'est arrivé qu'à des résultats partiels et peu satisfaisants. Çà et là on rencontre une suite de maximes traitant de sujets analogues, ou contenant le même mot important. Dans ce cas, le groupement paraît avoir été effectué sur la base d'une affinité de pensée. Ailleurs des séries de distiques ont pour trait commun de commencer par la même consonne initiale: ainsi **11** 9-12, **20** 7-9, 24-26, **22** 2-4. Le rapprochement de ces sentences n'a donc ici qu'un motif purement formel. En somme, il est impossible, en dépit de ces légers indices, de découvrir s'il y a eu une règle quelconque suivie dans l'arrangement des recueils de maximes. Par conséquent, le livre des Proverbes se prêterait à un travail qui classerait les sentences d'une façon systématique. Il y aurait grand avantage à procéder ainsi, car on obtiendrait par ce moyen une vue générale et synthétique des vérités exposées dans ce livre. Le désordre ou, si l'on veut, le manque d'ordre que l'on y constate actuellement est pour le lecteur une cause de lassitude et de découragement. Il serait pourtant grand dommage qu'un recueil d'une si réelle valeur

perdît, par suite d'un simple défaut de forme, l'influence qu'il est en droit d'exercer.

§ **322**. Dans tout ce qui précède nous avons laissé de côté les trois petits appendices terminaux des ch. **30** et **31**. Ceux-ci portent en effet un caractère très particulier, et on les considère très généralement comme provenant d'une époque plus tardive que le reste du livre. Tout au plus pourrait-on se demander, dans le cas où l'introduction (**1-9**) serait elle-même de date très récente, si peut-être, au moment de sa rédaction, les ch. **30** et **31** n'étaient pas déjà rattachés à la collection E d'une façon définitive. Dans ce cas, il se pourrait que les expressions de **1** 6, où il est parlé d'énigmes, s'appliquent au contenu du ch. **30**. C'est bien là, en effet, que se rencontrent essentiellement les maximes d'un genre particulier, faisant appel à la divination du lecteur. Mais ce caractère n'est pourtant pas totalement étranger au reste du livre ; on y trouve en quelques endroits des maschals dont le sens est en quelque mesure enveloppé de mystère et sollicite un effort pour être saisi.

Le premier des trois appendices (F) comprend le ch. **30** en entier. Il porte un titre (1), qui a été singulièrement défiguré dans les traductions et déjà dans le texte hébreu tel qu'il nous a été transmis. Seuls, les premiers mots de cette suscription sont parfaitement clairs: « Paroles d'Agur, fils de Jaké ». Nous ignorons, il est vrai, qui sont ces deux hommes, le père et le fils, mais du moins ne peut-il y avoir d'hésitation sur le sens à attribuer à ce premier membre de phrase ; c'est l'équivalent de plusieurs titres analogues placés en tête de divers écrits bibliques (comp. Néh. **1** 1, Eccl. **1** 1, Jér. **1** 1, Am. **1** 1). Mais, dès le mot suivant, les difficultés commencent. Le texte hébreu donne ici le mot *massa* (comp. plus haut, I, p. 407 et 482), accompagné de l'article défini ; la seule traduction légitime est « l'oracle ». Or cette expression ne saurait être l'apposition du mot paroles, d'autant plus que le contenu du ch. **30** ne répond en rien à ce que l'on entend par un massa, oracle. Il est absolument arbitraire et, tranchons le mot, inadmissible de rendre cette locution par « sentences », comme le font Ostervald et Segond.

La Bible annotée dit « la sentence », ce qui est un peu moins inexact, mais ne rend pourtant pas du tout le sens de l'original. Il faut, avec plusieurs commentateurs et traducteurs, recourir à une hypothèse qui comporte une légère correction du texte : en ajoutant au mot massa la consonne *yod*, on obtient une désignation patronymique : le Massaïte, l'habitant de Massa. Or Massa était le nom d'une région de l'Arabie septentrionale (Gen. **25** 14, I Chron. **1** 30), au sud-est de la Palestine, dans des parages qui semblent avoir été colonisés par les Israélites (I Chron. **4** 38-41). Agur peut avoir été originaire de ces lieux ; il serait qualifié ici de Massaïte, comme Eliphaz, Bildad et Tsophar sont appelés Thémanite, Schukhite et Naamatite dans le livre de Job. Nous verrons un peu plus bas que le passage **31** 1 vient à l'appui de cette conjecture.

La suite du v. **30** 1 est encore considérée habituellement comme faisant partie du titre. Littéralement traduits, ces mots signifieraient « Parole de l'homme pour Ithiel, pour Ithiel et Ukal ». Il faut noter que soit le mot « parole », soit le mot « homme » ne sont pas les termes usuels, mais des expressions appartenant au langage poétique, et par conséquent assez déplacées dans un titre. Il faut également relever le fait étrange que « pour Ithiel » est répété deux fois, tandis que la préposition « pour » manque devant Ukal (contrairement à l'usage hébreu). La version des Septante a rendu ce membre de phrase comme suit : « Voici ce que dit l'homme à ceux qui croient en Dieu, et je cesse ». Cette traduction est à coup sûr bizarre ; elle paraît inintelligible. On peut toutefois se rendre compte très clairement de la façon dont elle a été obtenue. Cela n'implique naturellement pas qu'elle soit juste, ni que les traducteurs grecs aient eux-mêmes compris ce qu'ils écrivaient ; mais leur effort, quelque infructueux qu'il ait été, peut du moins nous mettre sur la bonne voie. Il faut renoncer à rattacher au titre les mots embarrassants qui nous occupent, et y voir bien plutôt le début du premier maschal d'Agur. Sans changer une seule des lettres du texte hébreu, mais en modifiant leur groupement en mots, nous aboutissons à la traduction suivante : « Parole de l'homme :

Je me suis lassé, ô Dieu! je me suis lassé, ô Dieu! et je n'en puis plus ». Cette interprétation s'impose d'autant plus que le mot qui suit immédiatement n'est autre que la locution « en effet », laquelle présuppose une phrase antérieure[1]. On obtient ainsi un maschal bien enchaîné et coordonné, qui donne la note dominante des sentences d'Agur.

Celles-ci, en effet, ont un caractère à part. Elles sont empreintes d'un certain découragement, d'un pessimisme que nous n'avons pas rencontré jusqu'ici dans le livre des Proverbes. On y remarque aussi un penchant plus humoristique et des propos plus ironiques qu'ailleurs. Plusieurs de ces maximes appartiennent à ce genre spécial qu'on appelle le maschal numérique et dont nous avons trouvé un exemple plus haut (**6** 16-19). Sur les 12 maximes du recueil d'Agur, il n'y en a pas moins de 5 qui appartiennent à cette catégorie, et une sixième qui s'en rapproche beaucoup. L'observation de la nature tient une large place dans les paroles d'Agur; le règne animal en particulier lui fournit de nombreuses et piquantes illustrations. Il ne redoute par le jeu de mots, comme l'atteste le v. 33. Une seule de ses maximes a la forme d'un distique (10); les autres ont des dimensions plus considérables et très variées. A une ou deux exceptions près la pensée de Dieu est absente de ces sentences. On ne peut non plus dire qu'elles aient une portée avant tout morale, comme c'est le cas des collections antérieures; elles présentent plutôt le caractère d'observations fines et parfois malicieuses, mais sans application directe. Au point de vue de la langue, du vocabulaire et du style, le ch. **30** offre certaines particularités. Il n'y aurait rien d'extraordinaire, dans ces conditions, à devoir l'attribuer à un Massaïte, c'est-à-dire à un demi-étranger, à un Juif originaire d'une contrée qui ne faisait pas partie du territoire national proprement dit.

§ **323**. A la suite des sentences d'Agur se trouve, comme

[1] Segond et Ostervald traduisent par « certes » ou « certainement », ce qui n'est pas absolument inadmissible; mais « en effet » est préférable, ou bien « car », ainsi qu'on lit dans la Bible annotée; celle-ci se prononce, sinon dans le texte, du moins dans les notes, pour l'interprétation que nous adoptons.

second appendice, un morceau très bref (**31** 1-9) portant la suscription suivante : « Paroles de Lémuel, roi, oracle, que sa mère lui inculqua ». Cette suscription présente une double difficulté. D'une part, nous y retrouvons, cette fois-ci sans l'article, le même mot massa, oracle, qui figure déjà dans **30** 1, et dont le sens ne s'accorde pas mieux ici avec le contenu des maximes qui suivent : il suffit de parcourir ces dernières pour constater qu'elles ne portent à aucun degré le caractère d'un oracle, étant donnée la façon dont l'A. T. emploie ce terme. D'autre part, le mot roi qui suit le nom de Lémuel devrait, pour que la construction hébraïque fût correcte, être accompagné de l'article, ce qui n'est pas le cas. En effet, en hébreu, on ne place après un nom propre un terme désignant une fonction, tel que roi, chef, prêtre, etc., qu'à la condition de le déterminer au moyen de l'article; ou bien, si l'article fait défaut, c'est que le mot en question est suivi d'un génitif et mis par conséquent à ce qu'on appelle l' « état construit » (voir plus haut, I, p. 16). Cette règle nous conduit à rechercher si le mot qui suit roi ne pourrait pas être son complément et nous obtenons ainsi l'expression : « roi de Massa » qui satisfait pleinement aux exigences de la syntaxe. Les deux difficultés signalées disparaissent ainsi du même coup [1]. En revanche nous acquérons, grâce à cette interprétation, quelque lumière sur le compte de ce mystérieux Lémuel, qui a de tout temps intrigué les commentateurs. Autrefois, à l'époque où l'on croyait devoir attribuer tout le livre des Proverbes, sans aucune exception, au roi Salomon, on n'hésitait pas à voir dans Agur et dans Lémuel deux pseudonymes, cachant l'un et l'autre Salomon en personne. On est heureusement revenu de cette invraisemblable théorie, et l'on s'est résigné à voir dans Agur, fils de Jaké, un personnage quelconque sur lequel toute information nous fait défaut. Mais le titre de roi, accolé au nom de Lémuel, éveille davantage la curiosité. Où et quand ce souverain in-

[1] Le pronom relatif « que », rapporté par nos versions à Massa, peut tout aussi bien représenter paroles. Quant au verbe que j'ai rendu par inculquer, son sens propre est : infliger une admonestation, une correction ; l'emploi de ces expressions nécessiterait une assez longue périphrase.

connu a-t-il régné? Lémuel était-il son véritable nom, ou bien une désignation symbolique? A ces questions, l'on donnait diverses réponses, toutes conjecturales. Actuellement on résout le problème en voyant en Lémuel un petit potentat résidant à Massa, dans l'Arabie septentrionale, non loin des confins de la Palestine. Il ne faut pas perdre de vue que le titre de roi était porté également par les chefs des plus puissants empires et par des principicules disposant d'un territoire exigu, et vassaux, d'ordinaire, de quelque état voisin.

Les « paroles de Lémuel » ne sont du reste pas placées dans sa bouche; elles lui sont au contraire adressées par sa mère, et consistent en une triple exhortation. Après une invocation servant de préambule (2), la sage conseillère met son fils en garde 1° contre les femmes, « qui perdent les rois » (3), et 2° contre le vin et les liqueurs fortes (4-7); puis 3° elle lui recommande de juger selon la justice et de protéger les malheureux (8-9). Ces quelques lignes sont écrites dans une langue assez particulière et fortement teintée d'araméen.

Enfin le troisième appendice (**31** 10-31) présente un tout autre caractère que les deux précédents. Il n'a pas de titre, et se compose de 22 distiques, formant un poème alphabétique. Il est consacré à faire un portrait élogieux de la femme vertueuse, épouse fidèle et laborieuse, bonne mère de famille, habile et prévoyante maîtresse de maison. Il est impossible de se représenter cette peinture de la vie domestique des Hébreux autrement que sous le régime de la monogamie. On est même frappé du rôle très effacé que joue le mari, sinon dans la vie du dehors, du moins à l'intérieur; ici, c'est la femme qui tient le premier rang, elle ordonne et gouverne, elle pourvoit à tout, elle assure le bien-être et la prospérité de la maison. Rien dans ce tableau ne rappelle l'idée courante et malheureusement trop fondée qu'on se fait de la femme orientale. On pourrait au contraire se le représenter comme décrivant des mœurs tout autrement civilisées, modernes, européennes. Ce n'est pourtant point un idéal irréalisable que le poète a prétendu dépeindre; il traite son sujet comme s'il avait eu sous les yeux quelque exemple bien vivant du caractère qu'il retrace. La note religieuse, sans dominer

l'ensemble du morceau, n'est pourtant point totalement absente, car il est dit au v. 30 : « La femme qui craint l'Eternel est celle qui sera louée »[1].

[1] Dans la Bible grecque les paroles d'Agur et de Lémuel n'occupent pas la même place que dans le texte hébreu : **30** 1-14 est placé après **24** 22, et **30** 15-**31** 9 après **24** 34. L'éloge de la femme vertueuse est maintenu à la fin du livre. Du reste, les Proverbes sont un des écrits bibliques où le texte des Septante s'écarte le plus de l'hébreu. Comp. A.-J. Baumgartner : *Etude critique sur l'état du texte du livre des Proverbes*, Leipzig 1890.

CHAPITRE III

Le livre de Job.

§ **324**. Ce livre porte le nom de son principal personnage. Etymologiquement, Job (*Iyyob*) se rattache à la racine hébraïque *ayab*, signifiant « haïr, attaquer ». Ce nom, s'il est de provenance hébraïque, voudrait donc dire « inimitié, hostilité ». On a souvent proposé de l'interpréter comme ayant le sens passif et désignant celui qui est en butte à la malveillance et à la persécution. Si l'on pouvait légitimement l'expliquer de cette façon, on serait tenté d'y voir un nom symbolique : le nom de Job refléterait son histoire. Mais cette dérivation est contestable. Au surplus, il est très probable que l'origine du nom de Job doit être cherchée en dehors de l'hébraïsme [1].

La vie de Job et ses aventures sont placées à une époque manifestement très ancienne, en dehors de la civilisation des villes et des Etats soumis à un gouvernement régulier. Le cadre de ces descriptions rappelle celui des scènes patriarcales

[1] L'identification, parfois proposée, de Job avec l'un ou l'autre des personnages nommés Jobab (Gen. **10** 29, I Chron. **1** 23, Gen. **36** 33-34, I Chron. **1** 44-45, Jos. **11** 1, I Chron. **8** 9, 18) est inadmissible : l'orthographe et l'étymologie s'y opposent, sans parler d'autres considérations. Quant au descendant d'Issacar appelé Job dans Gen. **46** 13 (mais Jaschub dans Nombr. **26** 24, I Chron. **1** 7), son nom s'écrit tout autrement en hébreu que celui du héros du poème de Job (*Yob*, au lieu de *Iyyob*), ce qui indique une racine différente.

de la Genèse. Ce n'est pas, il est vrai, l'existence des nomades proprement dits : il est question de travaux agricoles, les bœufs labourent (**1** 14), on fait les semailles et la moisson (**31** 8), il est parlé de maison (**1** 18-19). Mais l'occupation principale, ce sont bien les troupeaux. La seule autorité mentionnée est celle du père de famille, ou, si l'on veut, du cheikh de la tribu. Il n'est fait allusion à aucune prescription légale, à aucune forme nationale de culte, à aucun sanctuaire; le seul sacrifice mentionné est celui qu'offre le chef de famille (**1** 5). Ainsi, involontairement ou à dessein, l'auteur du livre transporte son lecteur dans un milieu d'une nature spéciale, analogue à celui où les traditions israélites plaçaient la vie des ancêtres.

Au point de vue topographique également, le livre de Job nous fait sortir du terrain accoutumé de la Palestine. Il nous présente son héros comme vivant dans le pays d'Uts. Ce nom géographique nous est connu par trois passages généalogiques de la Genèse, qui font d'Uts : *a*) l'aîné des fils d'Aram, donc un petit-fils de Sem (**10** 23; comp. I Chron. **1** 17); *b*) le fils aîné de Nachor, frère d'Abraham (**22** 21); *c*) un petit-fils de Séir (**36** 28; comp. I Chron. **1** 42). Ce sont là des désignations ethniques qui tendent à placer le pays d'Uts à l'orient de la Palestine; mais, tandis que les deux premières nous conduisent vers le nord-est, la troisième aboutit au contraire au sud-est. Quant aux textes où le mot Uts est pris dans un sens local, il faut noter les suivants. Dans Jér. **25** 20 les rois du pays d'Uts figurent parmi ceux qui doivent boire « la coupe de la colère de l'Eternel »; ils sont nommés à la suite de l'Arabie. Puis, dans Lam. **4** 21, on lit ces mots : « Fille d'Edom, habitante du pays d'Uts... ». La première de ces citations ne nous apprend rien de positif; la seconde concorde avec Gen. **36** 28 pour nous faire chercher Uts dans les parages d'Edom. Enfin le livre de Job lui-même nous fournit une indication complémentaire qui n'est pas sans valeur. Il parle de Job comme étant « le plus grand d'entre tous les fils de l'Orient » (**1** 3). Cette expression, que l'on rencontre ailleurs dans l'A. T. (Jug. **6** 3, I Rois **4** 30, Es. **11** 14, Jér. **49** 28, Ez. **25** 4), n'a pas une signification

très précise, et désigne d'une façon générale les tribus habitant la région mal délimitée des steppes à l'est de la Palestine. Comme race, ces populations avaient un caractère mixte, en partie arabe, en partie araméen. Etant donnée la nature même du livre de Job, c'est-à-dire son cachet à la fois populaire et poétique, il ne semble pas qu'il faille lui demander une grande rigueur au point de vue topographique. Les divers textes que nous avons cités n'aboutissent pas à un résultat très net. Tout ce que l'on peut affirmer, c'est que la patrie de Job doit être cherchée en dehors du pays d'Israël, du côté de l'orient, et que le pays d'Uts s'est trouvé en rapport avec Edom. Le passage cité du livre des Lamentations (**4** 21) — pas plus du reste que Gen. **36** 28, — n'implique pas nécessairement qu'Uts fît partie intégrante de l'Idumée ; il suffit d'y voir le nom d'une province envahie ou colonisée par les Edomites. Ce qui établit encore une relation de plus entre Job et Edom, c'est que l'un de ses amis, Eliphaz, est donné comme Thémanite ; or Théman, qui est cité à plusieurs reprises dans l'A. T. (Jér. **49** 7, 20, Ez. **25** 13, Am. **1** 12, Abd. 9, Hab. **3** 3, Baruch **3** 22-23) et dont l'emplacement n'a pas encore été retrouvé, était certainement une cité édomite [1]. Quant aux localités dont les deux autres amis de Job étaient originaires, elles sont inconnues : Bildad est donné comme étant de Schuakh et Tsophar de Naama [2].

§ **325**. Le livre de Job est un poème, ou, si l'on préfère, une succession de poèmes, avec un cadre narratif en prose, formé d'un prologue (**1-2**) et d'un épilogue (**42** 7-17). Le corps même de l'ouvrage peut se partager en trois parties, de dimensions inégales. C'est d'abord (**3-31**) l'entretien de Job avec ses trois amis. C'est ensuite (**32-37**) l'intervention d'Elihu. C'est enfin (**38-42** 6) le dialogue de l'Eternel avec Job. Cha-

[1] Dans la généalogie d'Esaü (Gen. **36**) figurent les deux noms d'Eliphaz (4, 10-12, 15) et de Théman (11, 15, 42).

[2] Le nom de Schuakh se rencontre, il est vrai, dans Gen. **25** 2, parmi ceux des tribus kéturéennes. — Quant à Naama, il y avait (Jos. **15** 41) une localité de ce nom dans le territoire de Juda. Ces indications sont insuffisantes pour fixer la provenance des deux amis de Job.

cune de ces parties se subdivise à son tour, comme nous l'indiquerons plus loin au cours même de l'analyse.

Prologue (1-2).

Le récit s'ouvre par une description de la richesse et de la piété de Job (**1** 1-5), « homme intègre et droit : il craignait Dieu et se détournait du mal ». Le v. 5 rapporte qu'il avait coutume d'offrir des holocaustes pour chacun de ses enfants.

La scène est ensuite transportée en la présence de Yahvé, devant lequel comparaissent « les fils de Dieu » ; parmi eux se trouve Satan, ou, plus exactement, *le* Satan, c'est-à-dire l'adversaire. Interrogé par Dieu sur le compte de Job, Satan soutient que la piété de Job est intéressée, et que, si on le prive de ses biens, il maudira Dieu en face. L'Eternel autorise Satan à frapper Job dans tout ce qui lui appartient ; sa personne seule est réservée (6-12).

Une série de désastres vient fondre sur Job ; ses nombreux troupeaux lui sont enlevés, ses enfants même périssent. Ces épreuves n'arrachent à Job aucun murmure, aucun cri de révolte, mais seulement cette belle parole : « L'Eternel a donné, et l'Eternel a ôté ; que le nom de l'Eternel soit béni ». Le récit ajoute : « En tout cela Job ne pécha point » (13-22).

Dans une seconde comparution des fils de Dieu devant l'Eternel, il est de nouveau question de Job, demeuré ferme et intègre dans l'épreuve. Satan persiste à mettre en doute la sincérité et le désintéressement de Job ; il pense que la maladie en viendrait facilement à bout, et obtient la permission de le frapper dans sa santé, à condition seulement de respecter sa vie (**2** 1-6).

En effet, Job est atteint d'une maladie terrible. Il est probable que l'auteur a voulu parler de la lèpre, sous sa forme la plus redoutable, l'éléphantiasis. Il importe d'en rappeler les principaux caractères. Indépendamment des cruelles souffrances qu'elle occasionne, elle est une cause d'impureté, et c'est pour ce motif sans doute que Job va s'asseoir dans les cendres. Cet acte peut du reste aussi être considéré comme une manifestation de deuil et d'humiliation. En outre, et

c'est le trait le plus important, il s'agit d'un mal incurable. Le malheureux qui l'endure peut vivre longtemps, une vingtaine d'années, mais il ne peut s'attendre à une guérison. L'épreuve de Job n'est donc pas momentanée, elle revêt un caractère permanent, définitif. Sa situation paraît si désespérée que sa femme ne comprend plus qu'il persévère dans ses sentiments de piété. « Maudis Dieu, lui dit-elle, et meurs ! » Cette parole ne saurait être envisagée comme un appel au suicide, mais bien comme une invitation à attirer sur soi, par le blasphème, une mort foudroyante qui mettra fin à des souffrances intolérables et sans issue. « Mais Job lui répondit : Tu parles comme une insensée! Nous accepterions donc le bien de la part de Dieu, et le mal nous ne l'accepterions pas? » Et le narrateur ajoute : « En tout cela Job ne pécha point de ses lèvres » (**2** 7-10).

Ayant appris les infortunes de Job, trois de ses amis se mettent en route pour venir lui porter leurs consolations. Au premier abord ils ne le reconnaissent pas, ils pleurent, donnent tous les signes du deuil et restent à ses côtés sept jours et sept nuits; « et aucun d'eux ne lui adressa la parole, car ils virent que sa douleur était fort grande » (11-13).

Première partie: Entretien de Job et de ses trois amis (3-31).

§ **326**. Cet entretien se partage pour nous en cinq subdivisions. La première renferme un discours initial de Job. Ensuite viennent trois cycles successifs de discours, dans chacun desquels les trois amis prennent tour à tour la parole et reçoivent une réponse de Job; le troisième cycle est, comme nous le verrons, moins complet que les deux premiers. Enfin, dans une cinquième et dernière subdivision, Job parle seul.

1re subdivision : Discours de Job (3).

La suscription est conçue en ces termes : « Après cela, Job ouvrit la bouche et maudit le jour de sa naissance. Il prit la parole et dit... ». C'est en effet de plaintes amères qu'il

s'agit ici. Job ne s'en prend pas seulement à ses souffrances actuelles, sa vie tout entière lui apparaît sous le jour le plus sombre. « Ce premier monologue de Job, dit fort bien Reuss, doit exprimer cette seule et unique idée: Je voudrais être mort ! Cette idée revêt successivement les trois formes suivantes : Je voudrais que le jour de ma naissance n'eût jamais existé (3-10), je voudrais être mort au moment de ma naissance (11-19), je voudrais que Dieu laissât mourir les hommes auxquels il ne réserve pas le bonheur (20-26) ». Il importe de remarquer que l'idée du suicide est absolument étrangère à ce morceau, quelque désespéré qu'en soit le ton. Notons aussi qu'au terme de l'existence, le séjour des morts est présenté comme l'asile où les défunts se reposent et sommeillent. Enfin, observons que dans tout ce discours il n'y a pas un mot qui s'adresse, directement ou indirectement, aux trois amis de Job, ou qui laisse simplement soupçonner leur présence.

2me subdivision: Premier cycle de discours (4-14).

Eliphaz prend le premier la parole (**4-5**) ; il semble qu'il doive être considéré comme le plus âgé des trois amis et qu'il soit également plus vieux que Job (comp. **15** 10). Il est en tout cas le plus calme et le plus modéré des interlocuteurs de Job ; son langage est empreint d'une dignité grave. Quoique Job n'ait pas adressé ses plaintes directement à ses trois amis, ceux-ci les ont entendues, et n'ont pu s'empêcher d'éprouver un sentiment pénible en constatant l'impatience et le découragement qu'elles révèlent. Avec une grande courtoisie, Eliphaz demande à Job de se rappeler les expériences de son passé : il doit se souvenir que l'innocent ne périt point, et que les injustes subissent en revanche la peine de leur iniquité (**4** 2-11). Il expose ensuite, sous la forme d'une communication mystérieuse qui lui aurait été faite dans une vision durant la nuit (12-16), qu'aucun homme n'est vraiment juste devant Dieu, et que tous par conséquent doivent s'attendre à voir leur péché attirer sur eux le malheur (**4** 17-**5** 7). « L'homme naît pour souffrir comme l'étincelle pour voler »:

telle est la conclusion de ce passage. Mais Eliphaz ne s'en tient pas là; l'homme pieux ne doit jamais, selon lui, protester contre les dispensations de Dieu et douter de la bonté divine. Dieu relève les humbles, délivre les affligés, protège le faible (8-16). « Heureux l'homme que Dieu châtie, s'écrie Eliphaz; ne méprise pas la correction du Tout-Puissant ». Celui qui accepte avec soumission les souffrances que Dieu lui envoie, celui-là n'a pas à redouter l'avenir : il jouira encore du bonheur (17-26). « Voilà ce que nous avons reconnu, voilà ce qui est; à toi d'entendre et de mettre à profit » (27).

Ce premier discours d'Eliphaz se fait remarquer par sa modération; il est plein de délicatesse et ménage autant que possible le malheureux auquel il est adressé. Il s'élève, il est vrai, contre la tendance, constatée chez Job, à s'en prendre à Dieu et à maudire son propre sort; il exprime la conviction que nul homme n'est parfait et irréprochable. Mais il le fait d'une façon équitable et même charitable, en tenant compte de la situation douloureuse où Job se trouve.

Job, dans sa réponse à Eliphaz (**6-7**), ne paraît nullement disposé à entrer dans la voie tracée ci-dessus. Après avoir décrit, en termes amers, les souffrances qu'il endure (**6** 2-7), il appelle de nouveau la mort (8-9): « Qu'il plaise à Dieu de m'écraser!... qu'il m'achève! » Et il affirme solennellement (10) n'avoir jamais « transgressé les commandements du Saint ». Il persiste à considérer sa situation comme désespérée (11-13) et se plaint de ne rencontrer chez ses amis aucune sympathie véritable (14-23). Ironiquement, il les invite à lui montrer en quoi il a péché, puis il leur reproche de l'accabler, de le persécuter, et les invite à reconnaître son innocence (24-30). Il fait ensuite la peinture de ses souffrances (**7** 1-6), et décrit en particulier (5) l'horrible maladie dont son corps est atteint. Il entrevoit sa fin : quand il sera mort, la délivrance ne pourra plus lui être accordée (7-10). Aussi, profitant du temps qui lui reste, il renouvelle ses plaintes et ses accusations; il va jusqu'à souhaiter que Dieu s'occupe moins des hommes et cesse de les faire souffrir (11-19). Il parle de sa culpabilité (20-21), mais c'est d'une façon ironique,

et pour inviter Dieu à pardonner au lieu de sévir. L'attitude de Job est donc tout à fait intransigeante; il se refuse péremptoirement à suivre le conseil d'Eliphaz.

Bildad, à son tour, cherche à le persuader (**8**) ; il parle avec simplicité; son discours est moins long et moins solennel que celui d'Eliphaz, mais le thème en est le même: Dieu ne saurait renverser le droit et la justice; si Job est vraiment juste et droit, comme il l'affirme, il n'a qu'à implorer le Tout-Puissant, et le bonheur lui sera rendu, un bonheur même plus grand que sa prospérité passée (2-7). Les hommes, continue-t-il, doivent utiliser les expériences du passé (8-10). Celles-ci lui apprendront que les impies périssent (11-19), mais que Dieu ne rejette point l'homme intègre (20-22).

La réponse de Job (**9-10**) est beaucoup plus étendue que le discours de Bildad. Il commence par concéder — au moins en apparence, — que l'homme ne peut être juste devant Dieu. Mais la façon dont il développe cette pensée montre à quel point il est peu disposé à souscrire aux vues énoncées par ses deux amis. Il fait, en effet, un tableau grandiose de la puissance divine, en face de laquelle l'homme n'est rien (**9** 2-20). Il représente donc Dieu comme abusant de sa supériorité : « Suis-je innocent, dit-il, il me déclarera coupable ». Job affirme à nouveau son innocence; mais à quoi lui sert-elle? Dieu « détruit l'innocent comme le coupable ». Encore si la mort venait promptement! mais en réalité les souffrances se prolongent (21-24). En vain le malheureux voudrait-il reprendre courage, il n'en sera pas moins tenu pour coupable et jugé comme tel. Dieu « n'est pas un homme comme moi pour que je lui réponde, pour que nous allions ensemble en justice.... Qu'il retire sa verge de dessus moi,... alors je parlerai et ne le craindrai pas (25-35) ». Les paroles de Job deviennent de plus en plus amères et audacieuses. Il demande à Dieu s'il lui paraît bien de maltraiter l'ouvrage de ses mains et va jusqu'à dire : « Tu sais bien que je ne suis pas coupable, mais que nul ne peut me délivrer de ta main » (**10** 1-7). Il lui reproche de l'avoir créé, naturellement sans que Job ait demandé à vivre, et d'avoir secrètement projeté de le frapper

sévèrement, qu'il fût innocent ou coupable (8-17). Il répète en terminant ses plaintes du début (18-22; comp. **3** 11 ss.).

Tsophar, le troisième ami de Job, se montre plus véhément que les deux premiers. Il s'indigne des longs discours de Job, et ne peut les laisser sans réplique (2-3). Il s'attaque directement aux affirmations de Job, lequel proclame sa justice et sous-entend par là-même l'injustice de Dieu. « Oh! si Dieu voulait parler,... tu verrais qu'il ne te traite point selon ton iniquité. » L'homme ne doit pas prétendre à sonder les pensées de Dieu : la sagesse divine est infinie (4-12). Que le pécheur se repente et s'humilie, Dieu lui pardonnera et lui rendra la paix et le bonheur (13-20).

Cette fois encore Job répond par un discours notablement plus long que celui de Tsophar (**12-14**). Dès le début, il le prend de très haut avec ses trois amis, affirmant être aussi intelligent qu'eux et se plaignant d'être pour eux un objet de raillerie, lui le juste, l'innocent, au moment où il implore le secours de Dieu! « Au malheur le mépris! dit-il, c'est la devise des heureux » (**12** 2-6). A son tour Job refait la description de la puissance et de la sagesse de Dieu, le créateur de toutes choses (7-12), celui qui gouverne l'univers (13-25). Tout cela Job le sait : il n'a pas besoin qu'on le lui enseigne (**13** 1-2). C'est à Dieu seul qu'il veut avoir affaire; ses amis ont tort de vouloir plaider pour Dieu : ils ne sont que des médecins de néant, leurs sentences et leurs arguments ne valent pas mieux que la cendre et l'argile (3-12). Job veut donc plaider sa cause devant Dieu (13-22). « Fais-moi connaître, lui dit-il, ma trangression et mon péché.... Me prends-tu pour ton ennemi? Pourquoi m'infliger d'amères souffrances? » Ici de nouveau Job fait une allusion expresse à la lèpre qui le ronge (23-28).

Job dépeint ensuite la fragilité et la brièveté de la vie humaine. Si du moins Dieu voulait donner quelque relâche à cet être périssable (**14** 1-6)! Un vieil arbre peut revivre dans de jeunes rejetons; moins heureux, l'homme meurt, « il se couche et ne se relèvera plus,... il ne sortira pas de son sommeil » (7-12). Dans un élan d'imagination, Job envisage la possibilité d'une seconde vie : « Oh! si tu voulais me ca-

cher dans le séjour des morts... et me fixer un terme auquel tu te souviendrais de moi; si l'homme une fois mort pouvait revivre, j'aurais de l'espoir ». Mais il serait vain de compter sur la réalisation d'un semblable souhait; l'homme s'en va sans retour; il ignore ce qui suit sa disparition (13-22).

3me subdivision : Second cycle de discours (15-21).

§ **327**. Job ne s'est aucunement laissé persuader par les exhortations et les arguments de ses amis. C'est en vain que ceux-ci ont cherché à faire ressortir à ses yeux la bonté, la justice et la sagesse de Dieu; c'est en vain aussi qu'ils se sont efforcés de lui faire avouer ses torts. Job a persisté dans son attitude première; la cruelle épreuve qui l'atteint lui semble à tous égards imméritée. La grandeur même de ses souffrances lui paraît incompréhensible, non sans raison, et inconciliable avec l'idée de justice. De là à se croire la victime d'un abus de pouvoir, il n'y a qu'un pas, et Job a fait entendre des protestations émues et indignées contre la mesure rigoureuse prise à son endroit. Les trois amis ne se tiennent pas encore pour battus. Ils vont tenter un nouvel effort, et, comme la première fois, c'est Eliphaz qui ouvre la série des discours.

Son attitude et son langage se ressentent quelque peu de l'excitation produite par la joute oratoire qui vient de se terminer. Eliphaz, sans se départir de ses allures dignes et un peu solennelles, met pourtant ici plus de verdeur dans ses apostrophes. Il reproche à Job son flux de paroles vaines, et, qui plus est, le caractère subversif de ses propos, qui tendent à détruire la crainte de Dieu et la piété. Job, affirme-t-il, est condamné par le propre témoignage de ses lèvres (**15** 2-6). Ensuite, dans un tableau frappant, il dépeint la faiblesse, l'impuissance de l'homme devant Dieu, son manque de sagesse, son impureté. L'homme, dit-il, ne saurait être juste, c'est un être pervers, corrompu, « qui fait le mal comme on boit de l'eau » (7-16). Invitant Job à l'écouter attentivement (17-19), il trace le portrait du méchant, décrit la vie d'angoisse et de misère qu'il est réduit à mener et la ruine finale qui

l'attend (20-35). Eliphaz n'indique en rien qu'en parlant ainsi de l'impie, il ait en vue Job lui-même, et telle ne paraît point être sa pensée. Son but est bien plutôt de répliquer à Job et de réfuter ce que celui-ci a dit précédemment au sujet de la prospérité des méchants (**12** 6 ; voir aussi **9** 24). La peinture que fait Eliphaz est saisissante, parce qu'il ne se borne pas à signaler les infortunes qui accablent le méchant : il montre aussi avec force le trouble et la détresse qu'une mauvaise conscience occasionne.

Job commence sa réplique (**16-17**) par quelques mots dédaigneux à l'adresse de ses amis : ce sont à ses yeux de tristes consolateurs, leur appui ne consiste qu'en vaines paroles (**16** 2-5). Cela dit, il se tourne de nouveau vers Dieu pour lui reprocher son impitoyable rigueur; certaines des expresssions qu'il emploie sont des anthropomorphismes d'une singulière énergie (6-16). Il n'en demeure pas moins fermement convaincu de son intégrité : « Mes mains n'ont pas commis de crime et ma prière est pure » (17). Mais à peine a-t-il achevé de proférer ces plaintes et ces protestations que, par un revirement très brusque et pourtant très naturel, il proclame qu'il possède son témoin dans le ciel : « C'est Dieu, dit-il, que j'implore avec larmes ». Il voit sa mort prochaine : avant d'expirer, il émet le vœu que Dieu lui-même plaide sa cause et lui assure la victoire (**16** 18-**17** 1). Il demande à Dieu de lui servir de garant; c'est là son unique espérance, car la douleur l'accable. Il n'en persévère pas moins dans la conviction qu'il est juste et que ses mains sont pures (2-9). Il termine son discours par quelques paroles sévères à l'adresse de ses amis; leurs théories lui semblent vaines, les espérances qu'ils veulent lui donner sont illusoires (10-16).

Bildad consacre, lui aussi, son second discours (**18**), comme l'a fait tout à l'heure Eliphaz, à décrire le sort malheureux du méchant. On sent chez l'orateur une certaine animosité contre Job, qui l'a irrité par la façon dont il a parlé soit de Dieu, soit de ses amis. Aussi ses premières paroles (2-4) contiennent-elles une vive protestation. Et dans la façon dont il dépeint le sort du méchant (5-21), il laisse percer l'intention d'appliquer directement à Job les paroles qu'il prononce.

Tels traits de la description (13-16) ne sont guère équivoques : Job n'a qu'à prendre pour lui la leçon qui lui est ainsi donnée. Ce morceau diffère en cela du passage parallèle dans le précédent discours d'Eliphaz (**15** 20-35) ; chez celui-ci, en effet, nous n'avons pas su discerner la pensée d'identifier, en quelque mesure que ce soit, la personne de l'impie avec celle de Job ; les paroles de Bildad en revanche nous paraissent réclamer une interprétation dans ce sens. A un autre point de vue, si l'on compare, littérairement parlant, ces deux descriptions d'un même sujet, on admirera la variété des ressources qu'a déployées le poète : Eliphaz et Bildad parlent tous deux dans le même esprit, et pourtant ils ne se répètent point, ils conservent chacun son allure particulière. Bildad ne s'élève point aussi haut que son prédécesseur ; il a quelque chose de plus familier.

Job répond à Bildad (**19**) avec une aigreur croissante et non sans exagération. Il reproche à ses amis leurs insultes, leur malveillance à son égard. Que leur importe qu'il ait péché ou non? il prend la responsabilité de sa conduite. C'est Dieu, assure-t-il, qui lui fait tort et qui l'enveloppe d'un filet (2-6). Il se plaint, car ses cris demeurent sans réponse : on ne lui fait pas justice. Job développe ce thème d'une façon pathétique, il montre l'abandon où il se trouve, tous se sont éloignés de lui[1] (7-19). Il fait allusion à sa maladie (20) et implore la compassion de ses amis (21-22). Bien loin, du reste, de renier les paroles qu'il a prononcées, il en assume la pleine responsabilité et voudrait qu'elles fussent gravées d'une façon inaltérable sur le roc (23-24). Puis faisant, comme plus haut (**16** 18 ss.), un retour soudain sur lui-même, il proclame avec conviction la certitude de sa justification finale. Il sait que son vengeur[2] est vivant, il sait qu'il verra Dieu

[1] Il faut noter en passant que Job parle ici de ses fils (17) comme s'ils vivaient encore.

[2] Vengeur n'est pas une traduction très heureuse du terme hébreu *goël* qui est employé ici, mais le mot rédempteur, qu'employaient nos anciennes versions, était encore plus fâcheux parce qu'il créait une équivoque. Le goël, c'était celui qui, chez les Israélites, sauvegardait l'honneur d'une famille, soit en vengeant un meurtre commis, soit en épousant une veuve

(25-27). Alors, la justice de sa cause sera reconnue et ses amis se repentiront de l'avoir tourmenté (28-29).

La péricope 25-27 est une des plus connues du livre de Job; elle jouit d'une juste célébrité, car elle exprime d'une façon saisissante l'aspiration d'une âme croyante vers une vie nouvelle, où régnera la justice et où la créature verra son créateur. Il est touchant de voir, au moment où Job se révolte avec le plus d'énergie contre une dispensation mystérieuse de Dieu, sa confiance en ce même Dieu lui dicter un acte de foi et lui faire entrevoir une perspective lumineuse de délivrance. Mais ce n'est là qu'un pressentiment, une pensée qui, semblable à un éclair, traverse pour un instant l'esprit de Job. Ce n'est pas l'expression d'une croyance ferme et positive; la suite du poème le montre suffisamment. Nous aurons du reste l'occasion de revenir sur ce sujet quand nous traiterons du but et du plan du livre de Job.

§ **328**. Le deuxième discours de Tsophar (**20**) est un peu plus étendu que le premier; mais, tandis que dans celui-ci il prenait directement Job à partie et lui adressait tour à tour des reproches et des encouragements, il se place maintenant, du moins en apparence, à un point de vue plus impersonnel. Après quelques mots d'introduction (2-3), motivant son intervention par l'émotion qu'il éprouve, il entreprend à son tour de dépeindre, comme l'ont fait Eliphaz (**15**) et Bildad (**18**), la destinée du méchant (4-29). Le poète accomplit ainsi ce tour de force de mettre successivement le même discours dans la bouche de trois de ses personnages, sans qu'il en résulte pour le lecteur une impression de monotonie. Le tableau tracé par Tsophar n'est point inférieur aux deux autres qui l'ont précédé; il tend au même but, mais il y arrive par une autre voie, en employant d'autres couleurs. Il n'hésite pas à concéder que les méchants peuvent avoir leur jour de triomphe et l'impie son moment de joie. Mais avec quelle rapidité la ruine succède à cette élévation! Accumulant trait sur trait dans la peinture du désastre qui atteint le méchant,

sans enfants, soit en rachetant un patrimoine. On pourrait rendre ce terme par champion ou défenseur, mais aucun mot français ne reproduit exactement le sens de l'original.

le discours de Tsophar produit un effet saisissant : le lecteur n'a pas un instant de répit. La pensée de l'orateur jaillit avec une impétuosité et une vivacité sans pareille. Ce portrait est-il, dans l'intention de Tsophar ou, pour mieux dire, dans celle du poète, celui de Job? Aucun détail particulier n'autorise à le présumer, et il serait sans doute exagéré de prétendre que Tsophar vise directement la personne et les infortunes de Job. Mais il se dégage pourtant de ses paroles un avertissement à l'adresse de son interlocuteur. S'il ne lui dit pas en face : Tu es cet homme-là, du moins lui fait-il entendre qu'on pourrait aisément établir ce rapprochement.

Aussi bien, Job ne s'y trompe-t-il point, et, se sentant mis en cause directement, il réplique (**21**) non seulement à Tsophar, mais aux trois amis réunis. Il leur demande, non sans quelque ironie, de bien vouloir l'écouter : c'est la seule consolation qu'il attende d'eux (2-3). Un spectacle qu'il a souvent contemplé l'impressionne et l'effraie (4-6) : il a vu le bonheur des méchants, et il en fait une description qui, pour être sobre et dépourvue d'emphase, n'en est que plus juste. Il les montre vivant en paix, puis mourant sans passer par les souffrances de la maladie. Pourtant, ils ne font pas mystère de leur impiété. Ils disent à Dieu : « Retire-toi de nous, nous ne voulons pas connaître tes voies. Qu'est-ce que le Tout-Puissant pour que nous le servions? Que gagnerons-nous à lui adresser nos prières ? » Malgré cela, ils échappent au châtiment (7-18). Serait-ce que les fils doivent porter la peine des fautes de leur père? Mais c'est ce dernier qui, en bonne justice, devrait être puni (19-21). Et qu'on ne vienne pas dire que Dieu ignore ce qui en est! Il sait quel est le sort de tous les hommes (22-26). Apostrophant ses trois amis, Job leur déclare qu'il connaît leur pensée. Il voit bien qu'à leurs yeux il est un méchant et un impie. Eh bien! s'il était réellement ce qu'ils imaginent, il jouirait de la prospérité (27-34).

Job aboutit donc à cette conclusion paradoxale que sur la terre les méchants sont heureux et les justes malheureux. C'est la contre-partie exacte de la thèse soutenue par les trois amis aux yeux desquels, nécessairement, les justes sont

dans le bonheur et les impies dans l'infortune. Ces deux points de vue opposés sont présentés avec une égale vigueur et fondés l'un comme l'autre sur des expériences réelles, mais contradictoires. Le poète a donc réussi à mettre bien en évidence le conflit des deux opinions adverses. Il prépare ainsi son lecteur à reconnaître que ni l'une ni l'autre de ces deux théories n'est valable. Les trois amis représentent les idées courantes, le point de vue le plus commode, et ils le défendent avec éloquence et habileté. Job, au contraire, se trouve soutenir une thèse qui paraît au premier abord choquante et inadmissible. Mais il le fait en bonne conscience et avec l'autorité morale la plus irrécusable, celle que donne l'expérience personnelle. C'est là ce qui rend les discours de Job particulièrement pathétiques. L'auteur a merveilleusement réussi à concilier, dans les paroles de Job, ce qui pouvait au premier abord paraître incompatible : une protestation véhémente contre les voies incomprises de Dieu et un sentiment profond de piété et de confiance envers ce même Dieu.

Le second cycle de discours ne forme donc pas, comme on l'a parfois prétendu après un examen superficiel, une répétition pure et simple du premier cycle. Bien au contraire on peut affirmer que, de l'un à l'autre, le poème a fait un pas en avant. Le problème a été posé plus nettement ; les deux solutions proposées sont apparues d'une façon plus précise. Tandis que, dans le premier cycle, le sujet examiné par les interlocuteurs avait été principalement la nature de Dieu, le second cycle, prenant une allure plus pratique, examine les dispensations divines à l'égard des hommes et les destinées de ceux-ci.

4me subdivision : Troisième cycle de discours (22-26).

§ **329**. Job a clairement laissé entendre à ses amis qu'il ne se faisait aucune illusion sur le fond de leur pensée : il comprend où ils veulent en venir et discerne bien la portée de leurs avertissements. Aussi s'abstiennent-ils désormais de voiler leurs attaques. Au lieu de décrire la conduite et la destinée du méchant en général, Eliphaz s'adresse directement

à Job. Il lui parle assez crûment, et ce langage un peu brutal est particulièrement significatif dans la bouche d'Eliphaz dont la modération est bien connue. On serait moins frappé d'entendre Bildad ou Tsophar parler de la sorte.

Eliphaz écarte l'idée énoncée par Job que Dieu puisse agir arbitrairement, par intérêt ou par crainte. Si Dieu le châtie, c'est qu'il est coupable. Il énumère alors sans ménagement les péchés commis par Job, il lui reproche d'avoir abusé de sa puissance, d'avoir manqué de charité, d'avoir dépouillé le pauvre, la veuve et l'orphelin. Ce sont là manifestement des suppositions que fait Eliphaz ; il n'a pas vu son ancien ami commettre de tels actes, mais il est forcé d'admettre que Job est un grand coupable puisque Dieu le châtie si sévèrement (**22** 2-11). Il l'adjure donc solennellement d'abandonner cette funeste voie, de ne pas imiter plus longtemps la conduite des méchants, et de se soustraire ainsi à la ruine définitive (12-20). Que Job accepte humblement la leçon que Dieu lui a donnée, qu'il rentre dans l'obéissance, qu'il fasse « du Tout-Puissant ses délices », qu'il lui adresse ses prières : Dieu l'exaucera et lui rendra sa grâce (21-30). Cette exhortation est conçue en termes très élevés et très touchants. On sent la sollicitude et la bienveillance d'Eliphaz à l'égard de son ami ; ce chaleureux appel compense la rudesse avec laquelle il a parlé tout à l'heure.

Mais Job n'est pas encore prêt à s'humilier. Pour lui, tout repose sur un malentendu. Il aspire à pouvoir se rencontrer avec Dieu, à plaider sa cause devant lui, à entendre ses réponses : il est persuadé que tout s'expliquerait et s'arrangerait, que sa droiture serait reconnue, qu'il serait absous par son juge (**23** 2-7). Mais hélas ! il ne sait comment atteindre Dieu (8-9). Il n'en conserve pas moins la conviction de son innocence, et proclame sa fidélité aux commandements de Dieu (10-12). Seulement il lui semble qu'il se heurte à une résolution inébranlable, et cette pensée l'effraie (13-17). Peut-être Dieu pourrait-il fixer des échéances à ses jugements ? Mais il ne le fait pas. Les injustices suivent leur cours, indéfiniment, et Dieu n'y prend pas garde (**24** 1-12). Meurtres, vols et adultères se commettent impunément (13-17). En vain

les amis de Job ont prétendu que l'impie recevait sa punition : il n'en est point ainsi, Dieu prolonge au contraire les jours des violents, il leur donne la sécurité, leur mort est semblable à celle de tous les autres hommes (18-25)[1].

Le troisième discours de Bildad (**25**) est extrêmement bref. Il se borne à affirmer que Dieu est puissant tandis que l'homme n'est qu'un vermisseau. Comment une si chétive créature pourrait-elle se prétendre juste et avoir en quelque sorte raison contre Dieu?

Job réplique par quelques compliments ironiques (**26** 2-4). Puis il dépeint à son tour, en termes magnifiques, la grandeur et la souveraineté de Dieu (5-14).

Le troisième cycle s'arrête là. Tsophar ne reprend pas la parole. L'impression laissée par cet échange de discours est moins claire, moins satisfaisante que pour les deux cycles précédents. On se demande si le texte nous est parvenu sans mutilation : le discours de Bildad n'était-il pas plus étendu? n'y avait-il pas à l'origine aussi un discours de Tsophar? En l'état actuel du livre, nous devons nous contenter d'enregistrer les deux points suivants, comme résultat obtenu par l'analyse de ce troisième cycle. En premier lieu, les paroles d'Eliphaz ne laissent plus subsister aucun doute relativement à l'opinion qu'il se fait de Job : sans connaître aucun fait positif à sa charge, mais uniquement parce qu'il est malheureux, son ami le considère et le traite comme un coupable. Le second point à noter, c'est que, dans un débat où il s'agit de la justice de Dieu, Bildad met en avant sa puissance, comme si Job la méconnaissait. En la dépeignant à son tour d'une manière plus grandiose encore, Job montre clairement que, loin de la nier, il la proclame hautement. Mais en fait ce n'est pas de cela qu'il s'agit : le problème qui tourmente Job est d'une tout autre nature.

[1] La traduction de ce passage, notamment des v. 18-21, offre des difficultés particulières. On peut l'interpréter comme une reproduction ironique des tableaux tracés par les trois amis, ou bien le traduire comme exprimant une série de vœux tendant à la punition des méchants, ou bien encore on peut se demander si originairement ces quelques lignes n'étaient pas placées dans la bouche de Bildad ou de Tsophar.

5me subdivision : Discours de Job (27-28, 29-31).

§ **330**. Le dialogue entre Job et ses trois amis est terminé, mais il a pour clôture et pour couronnement une dernière réplique collective de Job à l'ensemble des discours prononcés par ses trois interlocuteurs. C'est là le sujet du morceau qui commence avec le ch. **27**. Ensuite vient un second discours, débutant avec le ch. **29**, et qui revêt le caractère d'un monologue : Job n'y parle plus directement à ses trois amis. En tête du ch. **27** comme du ch. **29**, nous lisons une suscription dont voici la traduction littérale : « Et Job continua à prononcer son maschal, et il dit... ». Il est intéressant de voir le terme maschal (voir plus haut, II, p. 76-78) appliqué ici à des morceaux d'une notable étendue et présentant un caractère assez différent de celui que revêtent les sentences du livre des Proverbes. Nous avons là un exemple instructif de la variété des sens qu'on peut attribuer aux mots du vocabulaire hébreu qui servent à désigner certains genres littéraires et poétiques.

Dès le début du ch. **27**, Job prend une attitude qui n'a rien d'ambigu. Il maintient de la façon la plus péremptoire ses assertions précédentes : il est résolu à défendre son innocence jusqu'à la mort, et il affirme que Dieu refuse de reconnaître son bon droit et de lui faire justice (2-6). Il y a dans ces paroles une riposte à celles de Bildad (**25** 4-6). Job se sent lui-même sûr de son innocence ; sa conscience ne lui reproche rien ; aussi n'éprouve-t-il aucun des sentiments de l'impie que Dieu châtie. Il peut se les représenter, et il les décrit en effet (7-23). Mais précisément parce qu'il les connaît, il peut affirmer qu'il ne les partage pas. Il peut les imputer à son ennemi ; mais quant à lui-même il n'est pas de ceux auxquels il ne reste aucune espérance et qui n'adressent pas de prières à Dieu. Job prouve ainsi que malgré ses souffrances, malgré ses protestations et sa résistance, il n'a pas abandonné sa foi et son espoir en Dieu.

Le ch. **28**, qui suit immédiatement, transporte le lecteur dans une tout autre sphère. C'est un éloge de la sagesse,

envisagée comme le moyen de discerner les principes qui régissent la nature et la vie humaine. Le poète décrit d'abord en détail (1-11) les travaux ingénieux et persévérants qui permettent à l'homme d'extraire, des profondeurs de la terre, les métaux et les pierres précieuses. Mais la sagesse ne peut s'obtenir par de semblables procédés : bien qu'elle l'emporte en valeur sur les objets du plus grand prix, elle demeure introuvable aux yeux des hommes (12-22). Dieu seul la connaît et la possède (23-27), et il la manifeste aux hommes et la met en quelque sorte à leur portée par l'indication suivante : « Voici, la crainte du Seigneur, c'est la sagesse ; s'éloigner du mal, c'est l'intelligence » (28).

Nous n'entreprendrons point la tâche, illusoire à nos yeux, de faire, tant bien que mal, rentrer ce chapitre dans le cadre du livre de Job et dans l'enchaînement de ses parties successives. Ce morceau ne se relie en effet aucunement ni à ce qui précède, ni à ce qui suit ; il constitue un hors-d'œuvre et doit être considéré comme un petit poème à part. Nous reviendrons plus tard sur ce sujet.

Avec le ch. 29 commence un long monologue de Job, qui récapitule en quelque sorte tous les développements antérieurs. Toutefois, il s'en faut de beaucoup que ce soit une répétition pure et simple des discours précédents de Job. Le poète a merveilleusement réussi, au contraire, à renouveler, au point de vue de la forme et de la pensée, un sujet qu'il avait déjà abondamment traité. Les chapitres que nous abordons sont à coup sûr l'une des portions les plus parfaites du poème.

Job commence par rappeler avec émotion les souvenirs du temps passé, du temps de la prospérité. Alors Dieu le gardait, le guidait et veillait sur lui. Alors ses enfants l'entouraient (2-6). Alors il était honoré de tous ; les pauvres qu'il secourait le comblaient de bénédictions (7-17). Il croyait avoir devant lui une vieillesse heureuse, une mort paisible (18-20). On écoutait ses paroles, nul n'osait y répliquer ; il fortifiait les découragés, il consolait les affligés (21-25).

Quel changement est survenu ! Ce bien-être, cette félicité, cette haute considération, ce rôle de bienfaiteur public, tout cela a pris fin : Job est devenu l'objet du mépris général.

Même les plus vils d'entre les hommes, ceux que l'on repousse et que l'on traite en parias (**30** 1-8), même ceux-là se moquent de lui, l'insultent et le maltraitent : « Mon bonheur a passé comme un nuage » (9-15). Aussi donne-t-il libre essor à ses plaintes. Sa maladie ne lui laisse aucune trève. Dieu, vers lequel il crie, ne lui répond pas ; sa main s'appesantit sur lui : « Je le sais, tu me mènes à la mort » (16-23). Ainsi celui qui naguère avait pitié des malheureux se trouve maintenant lui-même au comble de la misère ; il en est réduit aux gémissements plaintifs, son corps est dévoré par une terrible maladie (24-31). Pourtant, sa ligne de conduite avait été de la moralité la plus stricte (**31** 1-4). Ici Job énumère une série de péchés qu'il aurait pu commettre et qu'il a conscience d'avoir soigneusement évités : le mensonge (5-8), l'adultère (9-12), l'injustice envers les serviteurs (13-15), la dureté à l'égard des orphelins, des veuves, des pauvres (16-23), l'avarice et la vénalité (24-28), le manque d'humanité et d'hospitalité, la dissimulation (29-34). Sur chacun de ces points Job se sent en mesure d'affronter l'enquête du Tout-Puissant : sa défense est toute prête, il attend avec calme le moment de rendre compte (35-37). Il consent, s'il y a la moindre injustice à lui reprocher, à en porter librement la peine (38-40).

A la suite de ces derniers mots, se trouve dans le texte la mention suivante : « Fin des paroles de Job ». Il est naturellement impossible de dire si c'est l'auteur lui-même qui a écrit ces mots, ou bien s'ils ont été rajoutés par quelque copiste ou annotateur. Dans l'un et dans l'autre cas, il serait exagéré de vouloir les mettre en contradiction avec le fait que tout à la fin du livre (**39** 36-38, **42** 1-6) Job reprend encore la parole pour répondre à l'Eternel.

Seconde partie : Discours d'Elihu (32-37).

§ **331**. Un nouveau personnage fait à ce moment son apparition sans que rien l'ait fait pressentir au lecteur. Il s'appelle Elihu, fils de Barakeël, de Buz, de la famille de Ram. On peut remarquer que ni pour Job, ni pour ses trois amis le prologue n'avait indiqué les noms de leurs pères et de leurs

familles ; il en est autrement ici, mais ces renseignements ne nous apprennent rien de positif, car Barakeël et Ram sont également inconnus. En revanche Buz est mentionné dans Jér. **25** 23 à côté de Dedan, de Théma et de « tous ceux qui se rasent le bord de la chevelure ». Cette locution, maintes fois employée dans l'A. T., désigne les tribus de l'Arabie septentrionale ; Dedan et Théma appartiennent à la même région. D'autre part, d'après Gen. **22** 21, Buz est fils de Nachor et frère cadet d'Uts. Ces deux données ne sont pas parfaitement concordantes : l'une nous conduirait au sud-est, l'autre au nord-est de la Palestine. Mais toutes deux sont en rapport avec telle ou telle des indications relatives à Uts et que nous avons signalées précédemment. Il est donc légitime de constater, à défaut d'une détermination plus certaine et plus précise, que Buz et Uts se tiennent de près. Elihu peut donc être envisagé comme appartenant, en gros, au même groupe de peuplades auquel Job est rattaché.

Ce qui motive l'intervention d'Elihu, c'est l'indignation qu'il ressent à la fois contre Job et contre ses trois amis. Il est irrité contre le premier parce que celui-ci se proclame juste et prétend avoir raison contre Dieu. Et il est également mécontent des trois autres parce que, en présence des allégations de Job, ils ont pris le parti de se taire et qu'ils n'ont pas trouvé moyen de le confondre. Ces indications sur l'attitude et les dispositions d'Elihu nous sont fournies par un préambule très court et rédigé en prose (**32** 1-5), lequel précède les discours poétiques. Il y est encore dit qu'Elihu, étant plus jeune que les quatre interlocuteurs du dialogue, avait attendu jusqu'alors pour élever la voix. L'assurance de Job et le mutisme des trois amis le font à son tour entrer dans la lice.

Elihu débute par quelques paroles modestes : il avoue qu'il est jeune et qu'il a affaire à des vieillards ; il a compté sur eux pour parler avec sagesse. Mais, déçu dans son attente, il a réfléchi que l'âge ne suffit pas à dicter des paroles convaincantes : ce qu'il faut, c'est l'esprit, c'est le souffle du Tout-Puissant. Aussi va-t-il à son tour faire connaître son avis (6-10). Il constate que les trois amis n'ont pas réussi à

réfuter Job, et qu'ils n'ont pourtant pas été convaincus par lui. Serait-ce à dire qu'il fût invincible? Elihu ne le pense pas. Il n'a pas peur, comme ses devanciers, de poursuivre la discussion. Au contraire, ses pensées fermentent en lui, il va parler. Il le fera sans flatter personne : la question est trop grave pour qu'il soit possible, devant Dieu, de s'astreindre à de vains ménagements (11-22).

Cet exorde est un peu long; il permet déjà de constater que les discours d'Elihu sont plus prolixes que les portions du poème examinées jusqu'ici. Du reste, après ces préliminaires, Elihu n'entre pas immédiatement en matière. Le ch. **33** renferme encore dans ses premiers versets (1-7) une apostrophe personnelle à Job, l'invitant à écouter et l'assurant de la sincérité de l'interlocuteur; Elihu lui demande de lui répondre s'il le peut, sachant qu'il a affaire à un homme, son semblable, et non pas à un adversaire supérieur en force (comp. **9** 32-35, **13** 20-22).

Job a dit : « Je suis pur, je suis sans péché.... Dieu me traite comme son ennemi... » (8-11). Voilà ce qu'Elihu ne saurait admettre : « Dieu est supérieur à l'homme ». Il est injuste de prétendre qu'il agit sans rendre compte de ses intentions. En réalité, Dieu parle aux hommes de diverses manières, et ce sont eux qui méconnaissent ses appels et ses avertissements (12-18). La douleur est un des moyens qu'il emploie, et, si l'épreuve porte son fruit (le poète parle ici d'un ange qui intervient et ramène l'homme dans la bonne voie), Dieu se montre de nouveau favorable (19-26). Alors, joyeux et reconnaissant, l'homme qui a souffert et qui a triomphé de l'épreuve peut s'écrier : « J'ai péché, j'ai violé la justice, et je n'ai pas été puni comme je l'avais mérité ». Dieu agit ainsi envers l'homme pour son plus grand bien (27-30). Elihu termine ce premier discours en demandant à Job de lui répondre. Il va jusqu'à lui dire : « Parle, car je voudrais te donner raison », ce qui peut à bon droit passer pour une simple formule de politesse. En effet, Elihu ne saurait ainsi se déjuger, et d'ailleurs le poète abonde dans son sens : Job demeure silencieux et l'orateur recommence à discourir.

§ **332**. Le second discours d'Elihu (**34**) s'ouvre par un appel adressé aux hommes sages. S'il entend par là Eliphaz et ses deux compagnons, il faut y voir une ironie. Mais il est plus probable que cette invocation doit être prise au sens le plus général, et que le poète a ici en vue l'ensemble de ses lecteurs. Quoi qu'il en soit, la question est nettement posée : il s'agit de savoir si Job a tort ou raison. Il dit : « Je suis innocent, Dieu me traite injustement,.. je suis sans péché » (2-6). N'est-ce pas là blasphémer? n'est-il pas impie de dire : « Il ne sert de rien à l'homme de mettre son plaisir en Dieu » (7-9)? Cette assertion, Job ne l'a jamais formulée expressément, mais, pour Elihu, elle découle nécessairement de son attitude et de ses paroles. Aussi Elihu proteste-t-il : Non, Dieu ne commet pas l'iniquité; il rend à chacun selon ses voies. S'il venait à se désintéresser de son œuvre, la création entière périrait (10-15). Ici, Elihu trace un tableau splendide du gouvernement du monde par le Tout-Puissant. Sa justice est égale pour tous. Il frappe les impies parce qu'ils ne se repentent pas (16-32). Ces derniers mots renferment une allusion évidente à la position prise par Job qui ne veut pas accepter le châtiment, ni promettre de s'amender. Du reste, Elihu souligne sa pensée dans une courte péroraison (33-37). Il y constate l'obstination de Job qui « répond à la façon des méchants », ajoute l'endurcissement à ses fautes et « multiplie ses paroles contre Dieu ».

Job ne répondant toujours pas, Elihu reprend une troisième fois la parole (**35**) et aborde directement le grief énoncé ci-dessus (**34** 9) : Y a-t-il quelque avantage à craindre Dieu et à s'abstenir du péché, ou bien cela est-il sans aucune importance? En répondant à cette question, Elihu répliquera à la fois à Job et à ses trois amis (2-4). Il commence par faire observer que la justice des hommes non plus que leur méchanceté ne peut causer à Dieu ni profit, ni dommage : il est trop haut placé pour cela. Son intérêt est donc hors de cause; cela dit en réponse à certaines insinuations contenues dans les discours de Job (5-8). La conclusion à tirer, c'est que la justice des hommes, si elle ne profite pas à Dieu, doit du moins être utile à ceux qui la pratiquent. Si Dieu semble ne pas

écouter les cris de ceux qui souffrent, c'est que ce sont des cris de protestation et de révolte, et non pas des cris de repentance (9-16).

Le quatrième discours d'Elihu (**36-37**), bien qu'ayant une suscription spéciale, fait en réalité suite au précédent, auquel il se rattache étroitement. Elihu se dispense cette fois d'offrir la parole à Job; il lui demande au contraire d'attendre un peu et de le laisser poursuivre. Il a encore, dit-il, « des paroles pour la cause de Dieu »; il veut « prouver la justice de son créateur » (**36** 2-4). Cela dit, il aborde de front le grand problème. Tout en proclamant que, dans la règle, Dieu « ne laisse point vivre le méchant » et « ne détourne point ses yeux des justes », il reconnaît que ceux-ci peuvent être plongés dans l'affliction. En agissant ainsi envers eux, Dieu poursuit un but qui est de les rendre accessibles à la réprimande et de les exhorter à se repentir du mal. Il soumet ainsi les hommes, en particulier ceux qui sont justes et pieux, à des épreuves qui constituent une discipline salutaire (5-10). A eux de choisir entre l'acceptation ou la révolte. Dans le premier cas, le bonheur leur est promis; dans le second, ils périssent par leur propre aveuglement (11-15). Elihu applique directement cette théorie au cas présent : suivant son attitude, Job pourra à son gré sortir de détresse ou subir le châtiment jusqu'au bout. Elihu le presse de ne pas persister dans sa résistance (16-21). Après cette apostrophe directe, Elihu s'élève dans une sphère supérieure pour dépeindre et exalter la grandeur de Dieu, telle qu'elle se déploie dans l'univers, dans les phénomènes de la nature et par la vie des êtres animés. Là aussi, les manifestations de sa souveraineté doivent être envisagées soit comme des châtiments, soit comme des preuves de sa miséricorde (**36** 22-**37** 13). Le spectacle de ces merveilles, incompréhensibles pour l'esprit humain, doit prédisposer Job à s'incliner devant Dieu et à avoir confiance en celui qui, grand par sa puissance, l'est également par sa justice. « C'est pourquoi, ô hommes, craignez-le, lui qui n'a point égard aux sages » (14-24). Ces derniers mots ont naturellement une portée polémique; ils visent ceux qui, comme Job, prétendent en remontrer à Dieu; peut-être sont-ils aussi

dirigés contre les trois amis, dont la prétendue sagesse s'est montrée impuissante. Avec ces paroles se termine le dernier discours d'Elihu. Celui-ci disparaît aussitôt et définitivement; la suite du poème et l'épilogue ne ramènent pas une seule fois la mention de son nom.

Troisième partie : Discours de l'Eternel et réponses de Job (38-42 6).

§ **333**. Cette portion du poème se subdivise en deux discours de l'Eternel adressés à Job et à chacun desquels celui-ci fait une brève réponse. L'un et l'autre portent la même suscription (**38** 1, **40** 1) conçue en ces termes : « Et l'Eternel répondit à Job du sein de la tempête et dit... ». On le voit, il n'est tenu aucun compte de l'intervention d'Elihu, et les paroles de l'Eternel sont directement rattachées à celles de Job. Il en est ainsi au point de vue extérieur, comme l'atteste la formule citée ci-dessus, et il en est de même quant au fond, lorsqu'on envisage le contenu des paroles divines qui ont Job pour objectif direct et unique.

1re subdivision : Premier discours de l'Eternel et réponse de Job (38-39).

Dès les premiers mots Dieu reproche à Job d'obscurcir son plan divin par des paroles inintelligentes et l'invite, non sans ironie, à une sorte de joute oratoire : Dieu va poser une série de questions; Job pourra-t-il y répondre? Alors, sous forme interrogative, Dieu trace un tableau d'une incomparable magnificence, dans lequel figurent tour à tour tous ses actes créateurs, toutes les merveilles de l'univers, de son organisation et de sa marche régulière. La terre et la mer, la lumière et les ténèbres, le vent, la pluie et la neige, les nuages, les astres, les divers animaux, les oiseaux de l'air, sont successivement passés en revue dans ces pages admirables, qui ne sont égalées en beauté, dans tout l'A. T., que par bien peu de fragments poétiques, et ne sont dépassées par aucun. Seuls quelques passages des psaumes et des prophètes, du Second Esaïe en particulier, peuvent être placés à côté de ce

discours aussi remarquable par l'énergie de la pensée que par la splendeur de la forme. Dans une rapide énumération, les phénomènes les plus extraordinaires de la nature sont présentés l'un après l'autre au regard du spectateur, et, à propos de chacun d'entre eux, Dieu demande à Job s'il en connaît l'origine, s'il en est lui-même l'auteur, s'il en possède la clé, s'il a été témoin de sa première apparition. L'impression produite a quelque chose d'écrasant : devant un pareil déploiement de force, de prévoyance et de sagesse, la créature est saisie par le sentiment de sa petitesse, de sa faiblesse en face de la majesté divine si infiniment riche en ressources de toutes sortes. Job ne demeure point insensible à cette éclatante démonstration. L'Eternel lui ayant, pour terminer, posé une question directe (**39** 34-35), il répond (36-38) qu'il n'a rien à répliquer et qu'il ne lui reste qu'à se taire.

2me subdivision: Second discours de l'Eternel et réponse de Job (40-42 6).

L'interpellation ironique de **38** 3 se trouve répétée dans **40** 2. Mais ce deuxième interrogatoire auquel Dieu soumet Job transporte le débat sur un terrain différent. Ce n'est plus de la puissance souveraine de Dieu qu'il est question, c'est de sa justice. Job veut-il s'obstiner à proclamer son bon droit et son innocence, en mettant du même coup en doute la justice d'en haut? Dieu rappelle, pour réfuter cette prétention, qu'il rentre aussi dans son domaine de châtier l'orgueilleux et d'écraser les impies. C'est dire que, dans la direction de toutes choses, il a pour principe fondamental de faire prévaloir ce qui est droit (**40** 3-9).

Après cet appel pressant, qui porte la discussion sur son véritable terrain et qui semble solliciter de Job une réponse immédiate et décisive, le lecteur, dont l'attention est éveillée au plus haut point et qui s'attend au dénoûment, éprouve une certaine déception. En effet la pensée du poète lui paraît dévier, au moment précis où le but va être atteint. Le caractère dramatique du poème s'atténue et disparaît même complètement. Le genre descriptif prend le dessus, et l'on voit défiler l'un après l'autre les portraits savamment étudiés de

deux animaux redoutables. L'un (**40** 10-19) porte dans le texte hébreu le nom de Béhémoth ; il est généralement admis qu'il convient d'entendre par là l'hippopotame. Il s'agit en effet d'un animal amphibie, remarquable par sa force, mais herbivore. En second lieu vient le Léviathan (**40** 20-**41** 25). Quel que soit le sens qu'on doive attribuer à ce mot dans d'autres passages bibliques, il paraît certain qu'ici il désigne le crocodile. Avec une abondance de détails plus grande encore que pour l'hippopotame, le poète dépeint l'aspect redoutable, les dents et les écailles de ce dangereux habitant des fleuves. « Il a été créé, dit-il, pour ne rien craindre.... Il est le roi des plus fiers animaux ».

A ce morceau essentiellement descriptif succède, sans aucun intermédiaire, la dernière réplique de Job (**42** 1-6). Il va sans dire qu'elle ne se rattache en rien au double portrait de l'hippopotame et du crocodile ; Job répond directement à la sommation catégorique qui lui a été adressée par l'Eternel (**40** 3-9). Il rend un hommage absolu à la souveraineté divine. Dieu a parlé, avec raison, de celui qui osait obscurcir son plan divin (**38** 2): Job reconnaît humblement qu'il a eu tort de parler comme il l'a fait. Dieu lui a aussi proposé un entretien, dans lequel l'un et l'autre pourraient parler et enseigner (**38** 3, **40** 2): Job s'humilie d'avoir eu de si vaines prétentions, il se condamne et se repent.

Epilogue (42 7-17).

Le poème est terminé. Quelques lignes de prose, faisant pendant au prologue des ch. **1** et **2**, sont consacrées à faire connaître l'issue des événements et la destinée ultérieure du personnage principal. Tout d'abord, ce sont les trois amis de Job qui reçoivent une leçon. L'Eternel manifeste son mécontentement à Eliphaz et à ses deux compagnons, « parce que, dit-il, vous n'avez pas parlé de moi avec droiture comme l'a fait mon serviteur Job ». Il leur ordonne d'offrir un holocauste : Job intercédera pour eux, et, par son entremise, ils obtiendront leur pardon. Eliphaz, Bildad et Tsophar s'em-

pressent d'agir selon l'ordre reçu, et « l'Eternel eut égard à Job ».

Quant à Job lui-même, après qu'il eut prié pour ses amis — et peut-être parce qu'il pria pour ses amis, — l'Eternel lui rendit sa prospérité première, et lui donna même le double de tout ce qu'il avait possédé. Ses frères, ses sœurs, ses amis vinrent le visiter et le consoler, et lui apportèrent des présents de valeur. Les troupeaux de Job atteignirent un chiffre exactement double de celui qu'avait indiqué le prologue (**1** 3). Il eut des enfants, en nombre égal à ceux qu'il avait perdus. Le texte insiste sur la beauté des filles de Job ; il mentionne leurs noms. Job survécut cent quarante ans aux événements rapportés ci-dessus, vit ses descendants jusqu'à la quatrième génération (arrière-petits-fils), et mourut âgé et rassasié de jours.

§ **334**. Il fut un temps où l'on ne mettait pas en doute la parfaite historicité de tous les événements rapportés dans le livre de Job. Ce n'était point une fiction, un poème ; ce n'était pas même une histoire, c'était de l'histoire. Job avait vécu aux temps antiques, et l'on se demandait duquel des patriarches il pouvait bien avoir été le contemporain. Tout était considéré comme s'étant réellement passé, y compris les scènes que le prologue place dans les régions supraterrestres. On ne reculait pas même devant la supposition que les discours de Job et de ses interlocuteurs eussent été prononcés intégralement, tels qu'ils nous ont été conservés. Ce point de vue est abandonné à juste titre. Déjà dans le Talmud on trouve la trace d'une opinion différente, d'après laquelle le livre de Job serait un poème, un ouvrage librement composé par son auteur. Parmi les écrivains ecclésiastiques, on peut citer Junilius et Théodore de Mopsueste comme ayant énoncé des vues analogues. Certains rabbins du moyen âge se sont prononcés dans le même sens. Plus tard, cette façon d'envisager le livre de Job a de plus en plus gagné du terrain ; on a compris qu'on avait affaire à l'œuvre d'un grand poète, déployant son imagination et toutes les ressources de son génie pour traiter un problème d'importance capitale. Le seul sujet qui demeure discutable, au point de vue de l'historicité, est

celui-ci : l'auteur du poème n'a-t-il peut-être pas pris pour héros un personnage réel, et les aventures de Job n'ont-elles pas quelque base dans l'histoire? Pour répondre à cette question, il faut d'abord examiner si quelque autre livre de l'A. T. fournirait une indication à ce propos.

A défaut de témoignages recueillis dans les livres narratifs[1], nous avons du moins une mention de Job dans le livre d'Ezéchiel (**14** 14, 20). Il y est parlé de trois hommes réputés pour leur justice, Noé, Daniel et Job. D'où venait à Ezéchiel la connaissance du nom de Job ? Peut-être du livre biblique de ce nom, peut-être aussi d'une tradition, orale ou écrite. En tout cas on ne saurait tirer de cette citation la preuve certaine que Job a vraiment existé et que les principaux faits de sa carrière sont historiques. Nous nous trouvons donc réduits, en définitive, aux données du livre de Job lui-même, et nous devons nous demander si elles impliquent l'existence d'un noyau historique. Plusieurs auteurs, d'époques et de tendances diverses, et parmi eux Hengstenberg, répondent négativement à cette question. D'après eux, le personnage, les événements, le poème dans son ensemble, tout est fictif. D'autres, et c'est la majorité, pensent qu'une tradition se trouve à l'origine de cette composition poétique, qu'il y avait chez les Hébreux un récit relatif à Job et à ses malheurs. Mais, dans cette hypothèse même, la question d'historicité demeure en suspens, car la tradition supposée pouvait avoir son origine dans la légende aussi bien que dans l'histoire. C'est au point de vue littéraire seulement qu'il est intéressant de rechercher si le poète a travaillé sur une donnée traditionnelle ou bien s'il a tout tiré de sa propre imagination. Au point de vue historique, on reste dans l'incertitude : il est impossible de décider si Job a réellement existé, oui ou non. Tout ce que l'on peut prétendre, c'est qu'on connaissait probablement en Israël le nom de Job, comme celui d'un juste des anciens âges. D'ailleurs cette question n'a pas grande importance par elle-même. Il est en somme indifférent qu'il ait réellement vécu sur terre un homme nommé Job et que

[1] Comp. plus haut, II, p. 100, n. 1.

son existence ait été marquée par des péripéties dramatiques. Ce qui importe, ce qui suffit, c'est qu'il y a eu et qu'il y a encore des hommes qui, du plus au moins, traversent des épreuves comparables à celles de Job ; c'est qu'il s'agit ici d'expériences humaines, et qu'ainsi le poème possède une base solide, qu'on ne saurait contester. C'est là ce qui lui donne un intérêt toujours nouveau, une actualité de tous les âges. On le comprend de mieux en mieux, et nous sommes heureusement fort loin du temps où l'on disait que, si le livre de Job n'était pas une histoire vraie, c'était une fraude.

§ **335**. Serrons maintenant d'un peu plus près les questions soulevées par la composition du livre de Job. Le premier point à relever, c'est que le poème, comme nous l'avons signalé dès le début, se trouve précédé d'un prologue en prose et suivi d'un épilogue en prose également. L'histoire de Job, telle qu'elle nous est rapportée, se trouve donc partagée en trois sections. La première et la troisième sont fort brèves, tandis que celle du milieu occupe une place considérable. Mais cette disproportion très apparente ne correspond pas à l'importance et à la quantité des événements. Le prologue et l'épilogue relatent, en quelques lignes, plus de faits que le poème qui les sépare. On pourrait se représenter telle ou telle des scènes du prologue prise à son tour pour thème de développements poétiques : ainsi les dialogues de l'Eternel et de Satan, les messages apportés par les serviteurs de Job, l'entretien de ce dernier avec sa femme, etc. De même, l'épilogue se prêterait, semble-t-il, sans difficulté à des tentatives analogues. L'histoire de Job, dans son ensemble, aurait ainsi pu fournir matière à une composition poétique plus étendue et plus complète.

L'écrivain dont nous possédons l'œuvre n'a donc pas jugé opportun d'aborder cette tâche et de l'accomplir dans toute son ampleur. Il s'est concentré sur un seul point, et cela sans doute parce qu'à ses yeux c'était là le point capital. Nous pouvons essayer de nous figurer par quelle narration on pourrait remplacer le poème, en adoptant la méthode et le style du prologue et de l'épilogue. Le nombre de lignes qu'il faudrait pour tracer cette esquisse ne serait à coup sûr pas

bien considérable. On aurait ainsi en peu de mots la substance ou, si l'on veut, le squelette de cette grande composition poétique. Or il est vraisemblable à nos yeux qu'en faisant cette supposition, nous reconstituons, dans l'ordre inverse, la marche des événements. Nous proposons en effet de remplacer les longs développements poétiques par un court résumé narratif : ce résumé n'a-t-il pas existé à l'origine, reliant le prologue à l'épilogue, et le poète n'y a-t-il pas substitué son œuvre, inspirée par le récit très simple auquel il a fait subir une telle transformation ? En d'autres termes, voici comment, à notre avis, on peut se représenter la genèse du poème de Job.

Il existait en Israël une tradition, une sorte de récit populaire, décrivant la destinée tragique d'un homme nommé Job, tombé soudain du faîte de la prospérité la plus éclatante, dépouillé de tous ses biens, privé de ses enfants, frappé d'une maladie atroce et qui ne pardonne pas. On attribuait ses malheurs à une épreuve que Satan lui faisait subir avec l'assentiment de Dieu. Le moment le plus critique de toute cette histoire était celui où, au comble de l'infortune, Job se trouvait mis en demeure, soit par les conseils de sa femme, soit par l'intervention de ses amis, de prendre position vis-à-vis de Dieu, de se soumettre ou de se révolter. L'issue de la crise était contraire aux prévisions de Satan, et conforme à l'opinion favorable que l'Eternel avait émise sur le compte de son serviteur. Aussi celui-ci sortait-il victorieux de cette terrible épreuve : tandis que ses trois amis étaient censurés pour leurs blâmables paroles, et n'obtenaient leur grâce que sur l'intercession de Job, celui-ci recouvrait, et au delà, sa prospérité passée.

Cette narration, pensons-nous, a inspiré à un grand poète le sujet d'une œuvre maîtresse. Laissant subsister, sous forme de prologue et d'épilogue, le commencement et la fin du récit, il s'est emparé de la portion centrale et l'a transformée en une série de discours, animés d'un souffle puissant et traitant les problèmes les plus graves. Ce qui est irrémédiablement perdu pour nous, c'est le fragment de la tradition qui rapportait la conversation de Job avec ses trois amis.

Cette disparition est doublement regrettable. En premier lieu, nous sommes ainsi condamnés à ignorer ce que disait la donnée primitive, et nous ne pouvons pas juger jusqu'à quel point cette dernière a été adoptée par le poète; celui-ci peut en effet avoir librement introduit des modifications plus ou moins profondes dans l'attitude des divers personnages. Ensuite, nous nous trouvons dans l'embarras lorsqu'il s'agit de raccorder le début de l'épilogue avec ce qui précède. Incontestablement, dans la narration traditionnelle, Job était présenté comme digne de tout éloge, tandis que ses trois amis encouraient à juste titre une sévère répréhension. Cette appréciation est-elle encore applicable aux divers personnages et à leurs discours sous la forme où nous les connaissons, tels que le poète nous les présente? Sommes-nous certains qu'aux yeux de ce dernier il n'y avait rien que de louable dans les paroles de Job, rien que de blâmable dans celles d'Eliphaz et de leurs compagnons? C'est là une question des plus embarrassantes. Nous manquons évidemment des lumières nécessaires pour élucider ce point délicat. Nous ne savons pas à quel degré et dans quelle mesure le jugement péremptoire de l'épilogue conserve sa valeur, à présent qu'un poème d'une vaste envergure s'est substitué à ce qu'on présume avoir été le récit primitif dans sa brièveté et sa simplicité.

Nous ne pouvons nous empêcher, après avoir lu et examiné attentivement les discours échangés par Job et ses amis, de ressentir et de conserver une impression assez différente de celle qu'exprime l'épilogue. Il nous semble, il est vrai, que les trois amis ne sont point à l'abri de tout reproche, mais c'est plutôt pour leur sévérité et même leur dureté à l'égard de Job que pour la manière dont ils parlent de Dieu. Ils manquent de largeur et de profondeur dans leurs vues, ils ont une théorie toute faite et ne profitent pas des leçons de l'expérience; mais quant à leur attitude en face de la Divinité, elle est assurément pleine de déférence et de soumission. Job, d'autre part, se montre très supérieur à ses trois amis par l'intelligence qu'il déploie, par son aptitude à discerner et à juger ce qui se passe dans l'univers et dans sa propre vie. Il

voit plus loin et plus juste, il s'élève plus haut. Il a des élans de piété sincères et touchants. Il affirme, avec une conviction profonde et une chaleur bienfaisante, la confiance qu'il éprouve, malgré tout, dans la sagesse et la bonté de Dieu. Mais il y a deux hommes en lui : à côté des preuves qu'il donne d'une foi réelle et authentique, il y a en abondance des murmures, des cris de révolte, des défis lancés à l'Eternel, des expressions qui frisent le blasphème. Et ces paroles correspondent à un état d'âme qui n'est certes pas celui d'un homme humblement soumis à la volonté divine. Sans doute, tout à la fin du poème, en réponse aux discours de l'Eternel, Job prend une tout autre attitude. Il reconnaît sa témérité, sa folie ; il se condamne, s'humilie et se repent. Nous sommes loin de méconnaître l'importance de ce changement ; le résultat obtenu est de la plus haute valeur. Mais cette soumission finale fait d'autant plus ressortir l'intransigeance qui a précédé, et l'on est légitimement surpris, à notre sens, de voir appliquer à une semblable conduite le verdict approbateur et sans réserve de l'épilogue.

Ainsi, nous concluons qu'il plane une certaine obscurité sur la relation entre le poème et l'épilogue. Il n'est pas prouvé que ce dernier traduise d'une façon rigoureuse le sentiment du poète lui-même sur son propre ouvrage. Il ne faut donc pas — et c'est là un point de première importance, — vouloir à toute force interpréter le poème à la lumière de l'épilogue. Il est permis de supposer que l'écrivain s'est affranchi, dans une certaine mesure, des données fournies par le récit traditionnel. La clé du poème n'est pas, comme on l'a trop souvent pensé, dans le prologue et dans l'épilogue ; elle doit être cherchée dans le poème lui-même.

Il y a donc en réalité deux questions qui se posent à propos du livre de Job. La première est celle-ci : Quel est le sens, la portée du récit traditionnel, dont le prologue et l'épilogue nous ont conservé la teneur? Et l'autre question, plus importante, est la suivante : Quel but s'est proposé l'auteur du poème de Job, quel problème a-t-il voulu traiter, et quelle solution en a-t-il donnée?

§ **336**. L'histoire populaire de Job nous semble destinée à

prouver qu'il existe des hommes dont la piété est vraiment sincère et désintéressée. Les épreuves qu'ils sont appelés à subir, même les plus cruelles et les plus immotivées, ne réussissent pas à ébranler leur foi et leur soumission. Aussi Dieu les récompense-t-il en leur accordant le bonheur. A proprement parler, le problème de la souffrance du juste n'est pas posé dans ce récit. On n'est pas amené à se demander pourquoi la souffrance vient atteindre un homme intègre, craignant Dieu et se détournant du mal. La question en litige est tout autre : elle se rapporte au caractère même de la piété. L'Eternel voit avec plaisir la bonne conduite de son serviteur Job ; Satan, en revanche, lui impute des mobiles intéressés et n'hésite pas à affirmer qu'à la première calamité qui l'atteindra « il maudira Dieu en face ». L'événement finit par donner raison à Dieu contre Satan, car Job sort triomphant de l'épreuve : Job n'a point péché (**1** 22, **2** 10), Job a parlé de Dieu avec droiture (**42** 7, 8). Si à propos de ce récit quelqu'un voulait se demander pourquoi ce juste a tant souffert, il ne recevrait pas de réponse. Job lui-même l'ignore. Si l'on était tenté de vouloir l'expliquer en disant que Dieu a voulu mettre son serviteur à l'épreuve et s'assurer de son désintéressement, il serait aisé de lui répondre que cette solution n'en est pas une : en effet Dieu n'a pas besoin de faire des expériences sur les hommes pour savoir à quoi s'en tenir au sujet de leur piété et, même à supposer qu'il le fît, tout ce qu'on pourrait dire c'est qu'il agit ainsi parce que cela lui paraît bon. Admettre l'arbitraire en Dieu n'est pas une explication satisfaisante.

Tout autre est le but que nous discernons chez l'auteur du poème. Pour lui, le problème qui le préoccupe, c'est bien celui du pourquoi de la souffrance : comment expliquer, comment concevoir qu'un Dieu juste et bon inflige la douleur, le deuil, la maladie à des hommes qui le servent fidèlement et qui vivent conformément à sa volonté?

C'est précisément parce que nous constatons des tendances différentes dans le prologue et l'épilogue d'une part et dans le poème d'autre part que nous sommes conduits à admettre l'existence d'un récit traditionnel, préexistant à l'œuvre du

poète. Si celui-ci était, comme quelques-uns le pensent, l'auteur de toute l'histoire dans son ensemble, si les données du prologue et de l'épilogue étaient sa création, on ne voit pas pourquoi l'harmonie la plus parfaite ne régnerait pas d'un bout à l'autre de l'ouvrage. Si au contraire le poète a pris occasion d'une narration déjà connue pour y adapter, y greffer pour ainsi dire le développement de sa pensée poétique, on comprend mieux qu'il se manifeste un certain désaccord entre l'élément ancien et l'élément nouveau.

On a objecté à cette façon d'exposer la genèse de l'ouvrage un fait qui n'est pas sans valeur : on a fait remarquer que le langage et le style du prologue et de l'épilogue présentent divers traits caractéristiques qu'on retrouve dans le poème [1]. On peut, croyons-nous, tout en reconnaissant la justesse de cette observation, en affaiblir la portée en faisant valoir les deux considérations suivantes. En premier lieu, le récit traditionnel n'est point nécessairement parvenu entre les mains du poète sous la forme d'un document écrit, dont tous les termes auraient été irrévocablement fixés. Il peut en avoir eu connaissance par voie orale, et avoir ainsi rédigé lui-même l'histoire sous la forme que nous possédons. Dans cette hypothèse, la parenté de langage et d'expression se justifie très aisément. En second lieu, la donnée traditionnelle lui ayant servi notoirement de point de départ, il est naturel qu'elle l'ait influencé en lui faisant adopter certaines expressions, certaines tournures caractéristiques, qui faisaient originairement partie intégrante de la narration populaire. Pour ces deux motifs il nous paraît légitime de conserver l'opinion énoncée ci-dessus et d'établir une distinction entre la pensée du prologue et de l'épilogue et celle du poème.

§ **337**. Venons-en maintenant à celle-ci, et examinons dans quelles conditions l'auteur a poursuivi le but indiqué plus

[1] Ceux qui font ressortir ces analogies ne méconnaissent pas les différences qu'entraîne nécessairement l'emploi ici de la prose, là de la forme poétique. Ils ne songent pas non plus à nier qu'il y ait telle et telle particularité d'expression voulue dans un cas, évitée dans l'autre. Ainsi, dans les discours poétiques Dieu n'est jamais désigné sous le nom de Yahvé, tandis qu'il en est autrement dans le prologue et dans l'épilogue.

haut: rechercher le pourquoi des souffrances du juste. Il faut distinguer, dans la thèse de l'écrivain, une partie négative et une partie positive. Il s'est agi pour lui de combattre une théorie qu'il estimait fausse et d'y substituer dans la mesure du possible une explication plus satisfaisante. A cet effet, le poète a personnifié les idées qu'il voulait attaquer et réfuter : Eliphaz et ses deux compagnons en sont devenus les représentants.

Leur point de vue est ce qu'on pourrait appeler l'opinion vulgaire et traditionnelle, d'après laquelle il y a ici-bas correspondance exacte et solidarité nécessaire entre la vertu et le bonheur d'une part, le vice et le malheur d'autre part. Dans cette conception, dont nous retrouvons maintes traces dans l'A. T.[1], les justes doivent jouir dès ici-bas des bénédictions de toutes sortes, les impies au contraire sont voués à l'opprobre et à l'adversité. Ce point de vue est assurément respectable: il représente un postulat naturel de la conscience, il figure ce qui devrait être. Malheureusement il est contredit par les faits: la prospérité n'est point l'apanage exclusif des hommes de bien, et beaucoup de méchants vivent dans la sécurité et dans le bien-être.

En présence de ces faits les partisans convaincus de la théorie en question sont pour ainsi dire fatalement conduits à porter des jugements sur leurs semblables. Le bonheur étant à leurs yeux la récompense assurée de la vertu, ils concluent, quand ils voient un malheureux, que cet homme doit être un coupable. S'il jouit d'une bonne réputation, si sa vie paraît sans taches et qu'il n'y ait rien de grave à lui reprocher, on ne se laisse pas arrêter pour si peu : on pense au contraire avoir affaire à un criminel d'autant plus endurci qu'il cache plus habilement son jeu et qu'il dissimule ses fautes avec une hypocrisie consommée. Les protestations même de l'innocence méconnue apparaissent comme des symptômes d'aveuglement et d'obstination: plus l'infortuné atteste son honnêteté, plus il devient suspect aux yeux de son entourage.

[1] Voir entre autres ce qui a été dit plus haut, I, p. 377, II, p. 68 et 92, à propos de l'école deutéronomistique, de certains psaumes et du livre des Proverbes.

L'attitude que le poète a fait prendre à Eliphaz, à Bildad et à Tsophar est celle que nous venons d'esquisser. Ils incarnent l'idée courante d'après laquelle la vertu et la piété d'un homme se mesurent d'après sa plus ou moins grande prospérité. Tant que leur ami Job a été riche, heureux, bien portant, ils l'ont tenu en grande estime. Le voici pauvre, isolé, malade : aussitôt leur jugement se modifie et ils voient en lui un pécheur qui a encouru les sévères châtiments de la justice divine. Si du moins, rappelé par la souffrance à de meilleurs sentiments, il rentrait en lui-même et avouait ses méfaits! S'il écoutait les conseils de ses amis et renonçait à proclamer, contre tout bon sens et en dépit des faits évidents, sa justice et son obéissance à Dieu ! Mais on ne peut lui faire entendre raison, et, circonstance aggravante, il s'en prend à la Divinité elle-même et s'avise de contester avec elle. Dans de semblables conditions, Eliphaz et ses deux amis abandonnent la partie: à leurs yeux Job est perdu sans ressource, il n'y a plus d'espoir de l'amener à résipiscence.

En dessinant ces trois personnages, le poète risquait de rencontrer un écueil: il eût suffi de peu de chose pour en faire des caricatures, pour les présenter sous un jour ridicule ou même odieux. Cette difficulté, très réelle, a été admirablement surmontée; les trois amis de Job sont dépeints avec tant de délicatesse et de modération qu'ils ne deviennent point antipathiques au lecteur. Celui-ci comprend bien qu'ils font fausse route, mais il les sent honnêtes et sincères et, sans adhérer à leurs vues, il les écoute avec intérêt.

Job, de son côté, devient le porte-parole du poète lui-même, qui exprime par sa bouche ses propres sentiments, ses aspirations, et, plus encore, ses embarras, ses incertitudes. Précisément parce qu'il s'identifie ainsi avec son héros, notre écrivain lui donne un caractère moins nettement défini et plus complexe qu'aux trois personnages précédents. De ceux-ci l'on peut dire qu'il les a créés d'une façon désintéressée et impersonnelle ; il les a composés dans les meilleures conditions pour qu'ils fussent les champions d'une certaine thèse, bien connue et nettement délimitée. Il a donc pu les traiter comme lui étant étrangers, comme défendant des idées et

des sentiments qu'il est loin de partager. Quand il en vient à Job, au contraire, il se trouve avoir affaire à sa propre âme, et comme celle-ci est en proie à des impressions contradictoires, comme il passe par des doutes et par des crises, il donne forcément à Job un caractère moins homogène, un esprit moins logique, mais il le rend plus vivant, plus humain. Job n'est pas l'avocat attitré d'une théorie à opposer à celle qu'ont soutenue Eliphaz et ses compagnons. Il est plus et mieux que cela : il est l'incarnation de l'être humain, qui se sent lui-même la victime de dispensations mystérieuses et de jugements immérités, qui regimbe et proteste contre ceux-ci, mais ne réussit pas à trouver l'explication de cette redoutable énigme.

Il y a donc, tout naturellement, dans la conception même de la personnalité de Job, quelque chose d'un peu flottant : il hésite, il oscille, il est entraîné tantôt d'un côté, tantôt de l'autre. Mais, loin de reprocher au poète les allures qu'il prête ainsi à son héros, nous devons y voir, tout au contraire, une preuve de son génie, un résultat de l'effort puissant qu'il a tenté pour se mettre tout entier dans l'âme, dans les sentiments et dans les paroles de Job. Tourmenté lui-même par les graves problèmes de la vie et de la souffrance, n'arrivant pas à une solution satisfaisante, reconnaissant d'autre part la fausseté des explications vulgaires, il a pris le parti de dévoiler sans réticence toutes ses pensées et toutes ses angoisses, de mettre à nu devant le lecteur son cœur agité et perplexe.

Au point de départ, Job partage encore l'idée courante : il unit indissolublement l'une à l'autre la notion de péché et celle de châtiment. Tant que dure sa prospérité, il serait tout prêt à faire chorus avec ses trois amis et à proclamer, comme eux, qu'un homme subitement atteint d'infortunes variées doit nécessairement avoir encouru de quelque manière le juste courroux de Dieu. Mais voici, il se trouve soudain que ce malheureux c'est lui-même : il a tout perdu, ses biens, ses enfants, sa santé. Il s'aperçoit aisément que ses amis, fidèles à la théorie admise, n'hésitent pas à lui en faire l'application ; ils soupçonnent, ils postulent dans sa vie quelque

secret coupable, quelque tache criminelle, et ainsi seulement parviennent à s'expliquer les catastrophes survenues. Mais Job est incapable de les suivre dans cette voie. Il se connaît lui-même et ne voit rien, dans son passé ou dans son présent, qui puisse légitimer à ses propres yeux l'épreuve à laquelle il est soumis.

Le poète décrit avec une rare vigueur et une émotion sympathique les déchirements du cœur de Job. Il lui fait prononcer des mots d'une hardiesse extrême, allant jusqu'à la témérité et présentant les caractères d'un défi, d'une provocation à l'adresse de la Divinité. Mais en même temps — et c'est là un trait de la plus haute importance, — Job ne cesse pas d'éprouver envers Dieu des sentiments de respect et de confiance. A l'heure même où il l'accuse en face d'être son ennemi, il sent et il sait qu'en réalité Dieu est son ami, son protecteur et son unique espérance. Contradiction, dira-t-on peut-être ! Oui, certes, mais vérité profonde, observation pénétrante du cœur humain, intelligence admirable de ce qu'est la foi. La personnalité de Job, telle que le poète l'a conçue et représentée, est infiniment plus religieuse et plus morale, en dépit des apparences, que celles d'Eliphaz et de ses deux amis, avec leur système rigide et leur incapacité de comprendre les leçons de l'expérience [1].

§ **338.** Il serait absurde de prétendre que l'auteur du poème de Job n'a pas été préoccupé par le problème de la souffrance

[1] En proclamant ainsi la supériorité de Job sur ses trois amis dans leur attitude à l'égard de Dieu, nous nous trouvons, somme toute, aboutir à un résultat qui rappelle le verdict énoncé dans l'épilogue (**42** 7-8). Celui-ci en effet donne raison à Job et tort à ses amis. Dans ces conditions, on nous objectera peut-être que nous avons statué sans raison suffisante un désaccord entre la pensée du poème et celle de l'épilogue, et il est de fait que d'excellents théologiens ont pu soutenir que le contenu du poème justifiait pleinement la sentence finale. Nous ne demanderions pas mieux que de souscrire à cette appréciation, mais voici ce qui nous en empêche : ce sont les termes mêmes qu'emploie l'épilogue. Si celui-ci se bornait à placer Job au-dessus de ses amis au point de vue religieux, il n'y aurait rien à dire. Mais il accuse Eliphaz et ses compagnons de « n'avoir pas parlé de Dieu avec droiture, comme l'a fait Job », et il parle de « leur folie ». Nous n'arrivons pas à trouver que ces expressions s'appliquent aux divers personnages tels que le poème nous les présente.

du juste et qu'il n'en a pas recherché la solution. C'est au contraire cette grave question qui fait le sujet exclusif du débat engagé entre Job et ses trois interlocuteurs. Mais autre chose est de poser le problème, de le discuter et de réfuter une solution inacceptable, autre chose de le résoudre et d'en fournir une explication valable et satisfaisante. Il importe de reconnaître que ce dernier résultat n'est pas obtenu par le dialogue prolongé de Job et de ses amis. Si ces derniers sont finalement réduits au silence, ce n'est pas que Job leur ait fermé la bouche en formulant un système qui leur paraisse convaincant ; c'est uniquement par lassitude, parce qu'ils sont découragés et mécontents de voir leur argumentation demeurer sans effet aucun. Au fond, la situation des interlocuteurs demeure sensiblement la même à la fin de l'entretien[1] ; tout au plus peut-on dire qu'ils se sont, de part et d'autre, plus fortement ancrés dans leurs positions respectives.

Il en serait différemment si, comme certains commentateurs l'admettent, l'un des discours de Job, appartenant au second cycle, faisait intervenir la notion de la vie future (**19** 25-27). Ce passage, dont nous avons fait ressortir l'intérêt au cours de notre analyse, renferme en effet des paroles remarquables d'énergie, dans lesquelles Job exprime son assurance de voir Dieu face à face et de le trouver favorable à son égard. Plusieurs des expressions employées dans ces versets présentent de l'obscurité. La traduction en est difficile, et il est permis de se demander si le texte n'a pas souffert. Dans de pareilles circonstances, on comprend que les exégètes aboutissent à des résultats divergents, et qu'en particulier ils se prononcent diversement sur le sens du v. 26. Job veut-il parler de ses derniers moments, de ceux qui précéderont immédiatement sa mort? ou bien entrevoit-il la perspective d'une autre existence, par delà le tombeau? Il serait à coup sûr d'un très vif intérêt de rencontrer ici, sous la plume d'un des plus grands poètes de l'ancienne alliance la prévision ou du moins

[1] Nous disons cela des personnages mis en scène; il va sans dire que pour le lecteur il en est tout autrement : les discours de Job et de ses amis ont fait passer devant ses yeux une foule de pensées et d'observations des plus suggestives.

le pressentiment d'une vie à venir. Mais la place même que cette péricope occupe dans le livre de Job nous paraît s'opposer absolument à cette hypothèse.

En effet, de deux choses l'une. Ou bien le poète a conçu l'idée d'une autre vie, où la justice triompherait, où chacun recevrait la rétribution méritée, où les iniquités d'ici-bas seraient réparées; dans ce cas, cette notion avait droit à la place d'honneur, elle devait clore le débat et couronner le poème. Ou bien, comme nous le constatons, il s'agit d'une pensée occasionnelle, jetée dans la discussion à un moment quelconque, et qui ne révolutionne aucunement la situation respective des orateurs; l'entretien se poursuit sur les mêmes bases, sans que personne — ni l'un des trois amis, ni Job lui-même, — semble s'être aperçu qu'un élément tout nouveau a fait son apparition. La suite du livre, quelque soigneusement qu'on l'examine, ne contient plus la moindre allusion à l'attente d'une vie succédant à celle d'ici-bas. Nulle part, ni dans les discours ultérieurs de Job et de ses amis, ni dans ceux d'Elihu et de l'Eternel, ni dans la conclusion de l'histoire, on ne trouve plus la moindre trace de cette pensée qui aurait ainsi, par un phénomène inexplicable, fait une irruption soudaine dans l'esprit du poète et aurait ensuite disparu, tout aussi brusquement, sans laisser après elle aucun vestige de son passage. Cela n'est pas admissible : une conception semblable doit occuper la place d'honneur ou bien demeurer totalement absente. Il est impossible qu'elle se montre pour ainsi dire timidement, d'une façon incidente et passagère, pour n'exercer aucune influence sur la marche du drame et sur son dénouement.

Ainsi, lorsqu'on arrive au terme de l'entretien entre Job et ses trois visiteurs, à l'endroit marqué dans le livre par cette note : « Fin des paroles de Job » (**31** 40), la question a été nettement posée, amplement débattue, mais elle n'a point reçu de réponse. Pour mieux dire, elle en a reçu une, celle d'Eliphaz et de ses compagnons, mais combien insuffisante et contestable! Job en a fait prompte et bonne justice; de ce côté-là le terrain se trouve déblayé. Mais le problème subsiste et attend sa solution.

Qui la fournira? à qui appartient-il de la fournir? A l'Eternel, sans aucun doute, du moment que le poète ne recule pas devant l'idée de placer un discours dans la bouche de Dieu lui-même.

§ **339**. Nous laisserons momentanément de côté les chapitres rapportant l'intervention d'Elihu; en effet, comme nous l'indiquerons plus loin, ceux-ci ne font pas partie intégrante de l'ouvrage primitif et constituent une adjonction ultérieure, fort instructive, mais étrangère au plan originaire du poème. Allons donc directement aux paroles de Yahvé lui-même. Apportent-elles dans le débat toute la lumière attendue? Cela dépend de ce que l'on se sentait en droit d'espérer. Si l'on croyait que le poète avait la prétention de répondre, d'une façon complète et concluante, à la troublante question des souffrances du juste, alors il faudrait constater qu'il n'a pas atteint son but. Tel est en particulier l'appréciation qu'Ernest Renan formule au sujet du livre de Job. Et dans un autre camp de la pensée théologique, où l'on aime à se représenter le livre de Job comme un traité de théodicée, on se trouve fort embarrassé, parce que, d'après cette conception, le poète serait tenu d'aboutir à une solution rationnellement évidente, et qu'en réalité on n'arrive à la lui faire énoncer qu'au moyen de certains artifices d'interprétation. Mais si l'on admet que l'écrivain a voulu avant tout se placer sur le terrain religieux, on ne lui imputera certes pas d'avoir échoué dans sa tentative. Seulement, il ne faut pas lui prêter des intentions qu'il n'a pas eues et une ambition qui aurait nécessairement dépassé ses forces.

Voici comment nous nous représentons l'état de son esprit et la nature de ses préoccupations. Un problème s'est dressé devant lui. Est-ce par suite d'expériences individuelles? est-ce par l'effet des infortunes nationales? Nous l'ignorons. Mais ce qui est certain, c'est qu'il s'est posé cette question: pourquoi le malheur atteint-il les innocents? Frappé de l'insuffisance des explications usuelles, il les a magistralement écartées. Cependant, placé à la fois en présence d'un fait indéniable — la souffrance du juste, — et d'une conviction profonde — la foi en un Dieu juste et bon, — il n'a pu arriver

à faire la synthèse et à donner une explication qui le satisfît lui-même et qui s'imposât à ses lecteurs. Il s'est demandé: *pourquoi?...* et il n'a pu répondre.

Alors, à cette première question il en a aussitôt et comme instinctivement substitué une autre, et cette fois il n'a pas été réduit au silence, il a pu décrire *comment* le juste doit accepter et supporter les épreuves qui lui sont envoyées. Au cours de l'entretien de Job avec ses trois amis, il a montré, dans l'âme de son héros, le combat qui se livre par le fait de souffrances aiguës, venant ébranler la confiance en Dieu. Job traverse une crise intense: il a des défaillances momentanées, mais il ne succombe pas à la tentation, il ne « maudit pas Dieu en face »; il apparaît à la fois révolté et soumis, désespéré et confiant. Les discours que le poète fait prononcer par l'Eternel ont pour but d'amener l'issue de la crise: la foi doit triompher, les sentiments de révolte doivent disparaître. Pour cela, Dieu trace devant Job le merveilleux tableau de sa souveraineté, faite de puissance et de sagesse. Comment un être aussi parfait pourrait-il être soupçonné d'injustice? Cette pensée n'est pas seulement sous-entendue, elle est formellement indiquée dans **40** 3-9. Dieu, il est vrai, ne prouve pas sa justice, il se contente de l'affirmer, de la proclamer. Il ne convainc pas par des raisonnements, il parle au cœur et fait appel à la foi. Job est subjugué, non pas par la violence, mais par la persuasion. C'est ce qu'exprime cette parole touchante (**42** 5): « Mon oreille avait entendu parler de toi, mais maintenant mon œil t'a vu ». Job marque par ces paroles le pas qu'il a fait, le progrès qui s'est accompli dans sa connaissance ou pour mieux dire dans son expérience de Dieu. Ainsi, l'épreuve lui a été salutaire, car elle lui a enseigné à ne plus douter, même lorsqu'il ne comprend pas, mais à croire et à espérer.

Ce dénouement est de l'ordre psychologique, et s'accomplit dans le domaine religieux, dans l'âme de Job. C'est celui que le poète a voulu atteindre, et ses lecteurs devraient s'en déclarer satisfaits, en s'élevant à la même hauteur. C'est dire que l'œuvre pourrait s'arrêter là, et que nous nous passerions de redescendre, avec l'épilogue, sur le terrain des faits

extérieurs. Je tiens d'autant plus à faire ressortir cette distinction que maint interprète du livre de Job me semble l'avoir laissée inaperçue.

Il y a là, à mon avis, une raison de plus pour séparer, comme il a été dit plus haut, la pensée du poème et celle de son cadre narratif. L'épilogue me paraît en effet remettre en question l'un des points les plus importants que le poème a traités et élucidés. En nous dépeignant Job réintégré dans tous ses biens, jouissant même d'une prospérité plus grande qu'au début, l'épilogue ne compromet-il pas l'un des résultats acquis, ne rétablit-il pas en quelque mesure la solidarité entre le bonheur et la piété, entre l'injustice et l'infortune? Pour répondre équitablement à cette question, il faut se garder avec soin des exagérations auxquelles on s'est fréquemment livré. Quelques-uns, en effet, ont soutenu que l'épilogue battait en brèche la donnée fondamentale du poème, qu'il donnait en fait raison à Eliphaz et à ses deux compagnons, et qu'il contredisait ainsi l'une des thèses fondamentales développées par le poète. S'exprimer de la sorte, c'est aller trop loin, mais il est également inexact d'affirmer, avec d'autres auteurs, que l'épilogue forme la conclusion logique et naturelle du poème.

La vérité me semble être à mi-chemin entre ces deux allégations extrêmes. L'idée maîtresse du poème n'est pas ruinée par les données de l'épilogue, elle subsiste et conserve sa valeur, mais elle est affaiblie par la concession qui est faite à l'opinion populaire. En rendant à Job tout ce qu'il a perdu, et au delà, Dieu semble réparer un tort et faire en quelque sorte amende honorable à son serviteur. Sans doute, il serait imprudent, de la part d'Eliphaz et de ses amis, de proclamer qu'après tout l'issue des événements leur donne raison ; une pareille assertion serait immotivée, parce que, malgré tout, les malheurs de Job demeurent une réalité et que le passé ne peut ni se défaire, ni se refaire. Mais il n'en demeure pas moins que, jusqu'à un certain point, l'épilogue tend à favoriser la croyance qu'une vie honnête et pieuse attire forcément les bénédictions, même matérielles, croyance que l'auteur du poème a précisément voulu combattre.

Notre conclusion est donc la suivante. Nous ne dirons pas que l'épilogue est en contradiction absolue avec le poème; nous n'admettrons pas davantage qu'il y ait entre eux accord parfait. Ils se placent, nous semble-t-il, à deux points de vue qui, sans être opposés, ne sont pourtant point identiques. Cela tient au fait que, comme nous l'avons exposé, le sujet traité de part et d'autre n'est pas le même. Ici, c'est la question de savoir si la piété peut être désintéressée; là, c'est le problème des souffrances humaines.

§ **340**. Le moment est venu de traiter la question des discours d'Elihu. Nous les avons jusqu'ici laissés de côté parce qu'ils nous apparaissent, aussi bien qu'à la grande majorité des commentateurs et des hébraïsants, comme étrangers à la rédaction primitive du poème. Seuls ou presque seuls, les théologiens inféodés aux idées traditionnelles, tels que Hengstenberg et ses disciples, ont soutenu que les ch. **32-37** étaient aussi originaux que le reste du poème et procédaient du même auteur. En face de ces quelques représentants des opinions anciennes se dressait toute la phalange, ou peu s'en faut, des théologiens modernes, qu'ils appartinssent à l'aile droite comme Franz Delitzsch, par exemple, ou qu'ils fussent les représentants d'une tendance plus radicale. Il pouvait sembler que la bataille fût gagnée définitivement, lorsqu'un nouveau venu, Budde, réussit, en 1876, à tout remettre en question. Employant avec succès toutes les ressources de la méthode critique, combattant ainsi ses opposants avec leurs propres armes, il plaida sa cause avec tant de sagacité que le problème, résolu en apparence, dut être examiné de nouveau d'une façon approfondie et sur d'autres bases. Cette investigation poursuivie avec beaucoup de soin et de persévérance ne me semble pas avoir en fin de compte donné raison à la thèse défendue par Budde. Celui-ci a même été amené, dans un commentaire récemment publié, à faire certaines concessions à ses adversaires et à reconnaître que telles portions, tout au moins, des paroles d'Elihu devaient être considérées comme des adjonctions ou des interpolations. Il ne lui en reste pas moins le grand mérite d'avoir, par ses travaux, rendu nécessaire une étude plus complète et plus

systématique de cette intéressante question, et d'avoir attiré l'attention des hommes du métier sur plusieurs faces du sujet qui méritaient d'être prises en considération.

Voici quelles sont les principales raisons qui nous déterminent à envisager l'ensemble des discours d'Elihu comme l'œuvre d'un auteur différent de celui auquel est dû le poème proprement dit de Job, et par conséquent comme une addition faite après coup. Il convient d'abord de remarquer que nulle part, dans le reste du livre, il n'est fait la moindre mention du personnage d'Elihu. Le prologue ne le signale pas comme présent à l'entretien de Job avec ses trois amis; l'épilogue, d'autre part, ne prononce pas son nom; il apparaît soudain au ch. **32** et disparaît non moins brusquement dès qu'il a proféré son dernier discours. Ainsi, retrancher du livre de Job l'intervention d'Elihu, ce n'est pas y créer une lacune perceptible.

A cette observation, on peut encore en ajouter une autre qui la complète. Le premier discours de Yahvé (**38-39**) se rattache directement et expressément à ceux de Job (**29-31**). Il n'en est pas ainsi seulement au point de vue de la forme, mais aussi quant au fond. Les idées énoncées par Elihu ne sont point indifférentes; elles ont une valeur et une portée qui mériteraient d'être constatées et appréciées. Il importerait de savoir si le poète fait sanctionner ces vues par Dieu lui-même. Or celui-ci n'aborde aucunement le terrain spécial sur lequel Elihu s'est placé. L'attitude qu'Elihu adopte dans le débat a quelque chose de caractéristique : il imprime à l'entretien une direction nouvelle; il indique une solution du problème. Nous ne disons pas qu'il fait dévier le débat, parce que cette expression pourrait être interprétée dans un sens défavorable; mais nous pouvons affirmer qu'il oriente la discussion vers une solution originale, dont il n'avait pas été question avant lui. Comment serait-il concevable qu'après cela, Dieu lui-même faisant son apparition et déterminant le dénouement du drame, il ne fût tenu aucun compte du point de vue nouveau et fort intéressant qu'Elihu représente?

On ne peut d'ailleurs méconnaître qu'en ce qui concerne la langue et le style les ch. **32-37** diffèrent sensiblement du

reste du poème. Leur vocabulaire renferme bon nombre d'expressions qui lui sont propres; les araméismes sont plus fréquents qu'ailleurs. Quant au style, il est un peu plus diffus et plus pompeux; on y remarque une certaine recherche, quelque chose de légèrement prétentieux [1]. Il est vrai qu'on a cherché à présenter tout cela comme voulu : l'écrivain se serait appliqué à faire parler Elihu d'une façon particulière afin de le différencier de ses autres personnages. Mais les divergences que l'on relève sont d'une autre nature que celles dont on pourrait ainsi interpréter l'origine. Le poète a bien su donner, ce qui était difficile et délicat, des personnalités distinctes à Eliphaz, à Bildad et à Tsophar. Il a mis une nuance très marquée entre les discours de Job et ceux de Yahvé, mais il n'a pas pour cela modifié son langage et son style. La portion du livre qui est consacrée à Elihu diffère de tout le reste dans des conditions telles que l'unité d'auteur est des plus improbable. Il est vrai que çà et là on trouve dans les discours d'Elihu comme certains échos des autres parties du poème, mais cette constatation n'a rien qui nous surprenne, car chacun est d'accord pour admettre que le poème de Job a fortement influencé l'écrivain postérieur qui a entrepris d'y ajouter quelques pages de sa propre composition.

§ **341**. Il n'est du reste point difficile de comprendre ce qui s'est passé et d'expliquer l'adjonction ainsi effectuée au poème de Job. Nous nous représentons un homme, poète lui-même, connaissant et admirant l'œuvre de son grand devancier, prenant intérêt au problème qui y est traité et à sa solution. Préoccupé à son tour par cette question toujours brûlante, toujours actuelle, il a entrevu une manière nouvelle d'interpréter les voies de Dieu, et plus il a réfléchi, plus il a été frappé de la clarté que lui apportait cette conception.

[1] Peut-être est-il permis de faire aussi valoir la considération suivante. Les discours d'Elihu sont moins difficiles à comprendre et à traduire que tout ce qui précède et ce qui suit. J'en ai fait l'expérience : traduisant Job avec des étudiants, j'ai vu ceux-ci éprouver une sorte de soulagement pendant que nous expliquions les ch. **32-37**, qui leur semblaient moins obscurs que le dialogue de Job et de ses trois amis; puis, quand nous sommes arrivés aux discours de Yahvé, la difficulté est redevenue plus grande.

Cette découverte, s'il est permis de l'appeler ainsi, c'est celle du rôle de la souffrance envisagée comme moyen d'amélioration et de perfectionnement. L'épreuve a sa raison d'être parce qu'elle fortifie et sanctifie celui qui en est atteint. Cette observation est juste, elle est féconde, elle ajoute quelque chose de très valable et de très important aux données recueillies dans le poème de Job. N'y avait-il pas là matière à composer, pour compléter l'œuvre antérieure, un morceau qui, loin de la déparer, accroîtrait encore son prix et son efficacité? Enrichi de cette idée suggestive, le poème deviendrait encore plus instructif, plus probant, plus encourageant. Mais comment introduire, dans l'ouvrage déjà achevé, cette pensée qu'on peut à certains égards qualifier de « progrès[1] »? Le plus simple eût été, à première vue du moins, de glisser à cet effet quelques paroles de plus dans les discours de l'un ou de l'autre des personnages. Mais lequel choisir pour cela? Il ne pouvait être question de prêter un enseignement semblable à l'un des trois amis. Le confier à Job n'était pas davantage possible. Restait donc l'unique ressource d'attribuer ce rôle à l'Eternel. Mais notre auteur peut avoir reculé à bon droit devant une pareille tâche; les discours divins existaient déjà, et c'eût été courir le risque d'en troubler l'harmonie que de vouloir y faire pénétrer un élément hétérogène. La situation étant telle, il fallait tenter de s'ouvrir une voie différente.

Ainsi paraît avoir surgi l'idée très heureuse de mettre en scène un nouveau personnage, qui n'aurait pas pris position auparavant, et dont les allures pourraient être parfaitement franches. Elihu incarne donc une notion très importante, quoique étrangère au poème primitif. Il a pour mandat de faire ressortir le rôle éducateur de la souffrance et de montrer que Dieu, en infligeant des épreuves même aux meilleurs de ses serviteurs, a leur bien en vue, et travaille à les faire progresser dans la justice. C'est là, au point de vue de la pensée religieuse, un très réel enrichissement, dont il faut savoir gré

[1] Comp. H. Vuilleumier: *Le livre de Job,* Lausanne 1894, p. 65. On consultera du reste avec fruit, sur les diverses questions soulevées par le livre de Job, cette remarquable conférence.

à l'auteur des paroles d'Elihu. Ce n'est pas une raison, parce que ces discours nous apparaissent comme une adjonction postérieure, pour en déprécier la valeur et les mettre en quelque sorte de côté comme secondaires. Si, au point de vue de leur composition, ils nous semblent appartenir à un autre écrivain et refléter des vues quelque peu différentes, ils n'en constituent pas moins une œuvre du plus grand mérite, soit au point de vue de la forme, soit surtout par les perspectives nouvelles qu'ils ouvrent devant l'esprit du lecteur. Par le seul fait qu'ils ont pris naissance, ils prouvent que le problème traité dans le poème de Job n'a pas cessé de préoccuper les penseurs hébreux. Nous devons nous féliciter de posséder sur un sujet d'une si haute portée, à côté de l'œuvre capitale d'un grand poète, celle d'un autre homme, en qui nous discernons un disciple et un continuateur du premier ; mais ce disciple n'a rien de servile, il ne se borne pas à jurer *in verba magistri*, il pousse plus loin ses recherches personnelles, et contribue pour sa part à accroître le trésor de la littérature religieuse de son peuple.

Ainsi qu'il ressort de l'exposé ci-dessus, les discours d'Elihu se distinguent du reste du poème par un caractère plus didactique. Ils prétendent donner une explication du problème, satisfaisante au point de vue intellectuel et théologique, tandis que le poème primitif renonce à fournir une solution de cet ordre-là et fait simplement appel au sentiment religieux. La doctrine d'Elihu — disons ainsi pour abréger, — renferme une grande part de vérité. Il est certain que la souffrance mûrit et purifie les âmes ; « l'affliction, dit saint Paul (Rom. 5 3), produit la persévérance, la persévérance la victoire dans l'épreuve et cette victoire l'espérance ». Mais cette affirmation, bien qu'elle soit confirmée par l'expérience, est pourtant encore loin de résoudre définitivement le problème. Si l'épreuve est un moyen efficace d'amendement et de sanctification, pourquoi n'intervient-elle pas dans certaines vies qui en auraient pourtant, semble-t-il, le plus grand besoin? Quoi qu'on fasse et quoi qu'on dise, la question demeure toujours ouverte. Aussi, tout en reconnaissant volontiers les bonnes intentions dont Elihu est animé et la vérité

contenue dans ses paroles, nous persistons à croire que l'auteur premier du poème a obéi à une inspiration plus haute et plus juste en se transportant résolument sur le terrain de la foi, et en renonçant à donner la clé du problème, intellectuellement parlant.

§ **342**. Une autre portion du livre de Job soulève des doutes sur son origine: c'est la description de l'hippopotame et du crocodile dans **40** 10–**41** 25. C'est un morceau des plus brillants, composé avec beaucoup d'art, et qui, au point de vue littéraire, mérite d'être placé très haut. Il n'est donc nullement indigne du grand écrivain auquel nous devons le livre de Job, et il est fort possible qu'il faille lui en attribuer la composition. Nous admettrions sans difficulté qu'on classât cette double description parmi ses œuvres; mais ce qu'il y a lieu de contester, c'est qu'elle soit à sa place légitime dans le poème et qu'elle doive servir de péroraison au second discours de Yahvé. Si l'on considère l'étroite relation qui existe entre la sommation pressante de l'Eternel (**40** 2-9) et l'humble réplique de Job (**42** 1-6), on acquiert la conviction que ces deux péricopes doivent se faire suite l'une à l'autre: tout ce qui les séparerait, tout ce qui détournerait l'attention, à ce moment critique où le dénouement est imminent, doit être envisagé comme inopportun, comme contraire au développement normal du poème, comme un affaiblissement. Nous n'affirmons donc point que le passage discuté soit l'œuvre d'un autre poète; nous accepterions même au besoin la supposition qu'il appartînt au poème de Job; ce qui nous semble inadmissible, c'est que, dans la pensée de l'auteur, il occupât la place où nous le rencontrons. De toutes façons, il nous paraît indispensable de le transporter ailleurs et de rétablir l'enchaînement direct des deux péricopes **41** 2-9 et **42** 1-6. Après cela, que l'on cherche ici ou là dans le poème — peut-être dans le premier discours de Yahvé (**38**-**39**), — une place appropriée pour la peinture de l'hippopotame et du crocodile, nous n'y avons nulle objection. Peut-être la trouvera-t-on; et, s'il devait en être autrement, il n'y aurait pas grand mal à admettre que ces deux tableaux poétiques étaient originairement distincts du livre de Job.

Il est probable qu'il faut en dire autant du ch. **28**. Celui-ci, on s'en souvient, contient l'éloge de la sagesse divine; c'est à coup sûr l'un des plus beaux et des plus saisissants de tout le livre. Il n'y a pas de raison sérieuse pour l'attribuer à un autre qu'à l'auteur de Job. Si celui-ci l'a effectivement composé, il n'a fait que s'acquérir par là un nouveau titre à notre admiration. Mais cette page si remarquable a-t-elle été écrite pour figurer dans le poème de Job, et cela à l'endroit où nous la trouvons? La question vaut la peine d'être posée, et la réponse, à mon sens, doit être négative. A la rigueur on pourrait concevoir — et cette supposition n'a pas manqué d'être faite, — qu'après être arrivé au paroxysme de l'agitation, Job se ressaisît, s'exprimât en termes plus mesurés et fît le tableau de la sagesse de Dieu inaccessible à l'homme. Ce serait comme une sorte de préparation au changement qui doit survenir plus tard dans son attitude, lorsqu'à l'ouïe des paroles de Yahvé il s'inclinera avec humilité devant la volonté divine. Malheureusement pour cet essai d'explication, le ch. **28** est suivi du dernier discours ou monologue de Job, et celui-ci reflète de tout autres sentiments que la sérénité et la soumission. En fait, il fait suite aux paroles tantôt ironiques, tantôt indignées que Job a adressées à ses trois interlocuteurs, et s'ajoute à la série des déclarations par lesquelles Job maintient énergiquement son innocence et son bon droit. Tel étant le contexte, on s'étonne, non sans motif, de rencontrer soudain, au milieu de tant de paroles émues et passionnées, un exposé essentiellement didactique, majestueux et calme, comme est le ch. **28**. Il nous paraît donc probable que ce magnifique morceau, formant à lui seul un tout parfait, ne doit pas être considéré comme faisant partie du poème de Job. Ne cherchons pas à le faire rentrer, de gré ou de force, dans le plan de l'ouvrage; mais conservons-le précieusement comme un des plus purs joyaux de la poésie hébraïque.

Poursuivant notre recherche des morceaux contestables ou contestés du livre de Job, nous arrivons au ch. **27** et à la question particulièrement délicate et complexe qu'il soulève. Ici, le cas est tout autre que pour Elihu, pour l'hippopotame

et le crocodile ou pour l'éloge de la sagesse. Il ne s'agit pas de déterminer si nous avons affaire à une addition postérieure, à un morceau étranger au poème primitif. Ce qu'il faut examiner, c'est le bien fondé de l'allégation contenue dans le texte, d'après laquelle ce chapitre est entièrement placé dans la bouche de Job.

Pour les v. 2-6, il n'y a pas de doute à concevoir: ils expriment fidèlement les sentiments de Job, tels que ses précédents discours nous les ont fait connaître. Mais dès les v. 7-10 le lecteur est surpris de voir Job attribuer à l'impie des expériences analogues aux siennes propres, telles qu'il les a décrites auparavant. Puis surtout la péricope v. 11-23 renferme un exposé très imprévu sur les lèvres de Job. En effet, c'est un tableau du sort funeste qui atteint les méchants. Or, précédemment, quelle a été sur ce sujet l'attitude prise par les différents interlocuteurs ? Ce sont les trois amis qui ont soutenu avec emphase que le méchant rencontre ici-bas un châtiment mérité ; Job au contraire a affirmé qu'il n'en est point ainsi et que les impies jouissent de la prospérité. Pourquoi donc les rôles seraient-ils maintenant intervertis? pourquoi Job enseignerait-il à ses amis ce qu'ils savent déjà et ont ouvertement proclamé? et comment lui-même aurait-il été amené à faire volte-face, à donner raison à ses opposants et à contredire ses propres assertions ?

Il y a là, incontestablement, une sérieuse difficulté. On a cherché à la faire disparaître en supposant que tout ce passage devait être pris ironiquement et que Job, pour faire la leçon à ses amis, feignait d'abonder dans leur sens et reproduisait, en l'exagérant, leur propre point de vue. Mais rien dans le texte n'autorise à prêter à Job de semblables intentions ; il serait d'ailleurs inexact de prétendre que Job force le point de vue de ses interlocuteurs et qu'il en fait la caricature : le tableau qu'il trace est en tous points conforme à ceux que ses amis ont esquissés auparavant. Une autre explication à laquelle on a eu recours consiste à dire que Job entend caractériser ce qui se passe dans la règle, normalement, mais qu'il sous-entend l'existence de cas exceptionnels, le sien étant du nombre. Il est bien fâcheux pour ce système

que le texte ne renferme aucun indice des réserves et des limitations qu'on impute à Job; si cette interprétation était juste, il faudrait avouer que l'auteur s'y est pris maladroitement et qu'il prête à l'équivoque. Aussi divers commentateurs estiment-ils qu'il faut recourir à un remède plus énergique.

Le ch. **27** fait partie du troisième cycle de discours; or celui-ci est moins complet que les deux premiers. Des trois amis, Eliphaz est le seul qui tienne ici autant de place que par le passé; Bildad ne prononce que quelques mots, et Tsophar demeure silencieux. Est-ce volontairement qu'il en est ainsi? ou bien cette portion du poème a-t-elle été tronquée par l'inintelligence des copistes? Est-ce que, par leur faute, une partie du discours de Bildad ou bien celui de Tsophar tout entier aurait été transformé en paroles de Job? Il y a là un champ ouvert aux conjectures, mais il serait téméraire de vouloir formuler des conclusions précises. Certains critiques ont tenté de le faire; ils ont réparti entre Bildad, Job et Tsophar le contenu des ch. **25-27**, donnant ainsi au troisième cycle une forme aussi complète qu'aux deux premiers, quoique plus brève. Ces opérations ont un caractère trop hypothétique pour que nous les exposions en détail. Il suffit d'avoir indiqué la nature des difficultés inhérentes au ch. **27** et montré dans quelle direction on peut chercher un remède.

§ **343**. Ainsi, notre examen aboutit au résultat suivant. Le poème de Job serait en quelque sorte greffé sur un récit populaire, dont le prologue et l'épilogue conservent la substance. Le poème lui-même se composerait des ch. **3-27**, **29-31**, **38-40** 9, **42** 1-6. Le ch. **27** aurait, selon toute apparence, subi certains remaniements. Quant aux parties rajoutées, il est inutile de revenir sur ce que nous en avons dit plus haut.

Cette façon de comprendre la structure du livre de Job ne saurait, on le devine, avoir la prétention de satisfaire tout le monde. Les uns trouveront que nous avons tort d'établir une distinction entre la pensée du prologue (et de l'épilogue) et celle du poème, et que nous éliminons sans raison suffisante des portions trop considérables du livre. D'autres au contraire

jugeront qu'il faut aller plus loin encore, que d'autres retranchements s'imposent et que les éléments constitutifs de l'ouvrage présentent des divergences, et même des incompatibilités, tout autrement graves que celles reconnues ci-dessus. Certains vont jusqu'à nier qu'on puisse légitimement parler de l'unité du livre de Job. Celui-ci se décompose à leurs yeux en un nombre considérable de fragments plus ou moins hétérogènes, assemblés que bien que mal, et dont il est impossible de faire la synthèse. Entre ces deux points de vue extrêmes, nous croyons pouvoir maintenir nos positions. Nous ne nions pas la présence, dans le livre, de certains morceaux, plus ou moins importants, étrangers à l'œuvre principale et rajoutés après coup. Nous pensons aussi que le poète en a usé très librement à l'égard des données traditionnelles. Mais nous croyons que son poème n'en a pas moins un plan nettement défini et qu'il chemine sûrement et résolument vers le but qu'il s'est proposé.

§ **344**. A quelle époque convient-il d'assigner la composition du livre de Job? Voilà une question à laquelle on a donné, au cours des siècles, des réponses très divergentes. On peut les classer en quatre catégories.

A. Jusque dans le courant du XVIIIe siècle, on considérait volontiers le livre de Job comme remontant aux temps les plus anciens de la littérature hébraïque. Quelques-uns l'envisageaient même comme antérieur à Moïse; tels Eichhorn, Jahn, etc. D'autres, plus nombreux, l'assignaient à l'époque mosaïque; c'est là l'opinion énoncée dans le Talmud, professée par saint Jérôme et par saint Ephrem et reproduite par J.-D. Michaëlis [1]. Cette manière de voir repose sur une confusion, naturelle et fréquente, entre l'époque de l'action et l'époque de l'auteur. A ce compte-là, Virgile serait un contemporain de la prise de Troie et Voltaire aurait vécu sous Henri IV. Il est inutile de réfuter ce point de vue, complètement abandonné de nos jours.

B. Luther plaçait le livre de Job au temps de Salomon, et

[1] Moïse en personne a été envisagé comme l'auteur du livre de Job. Selon d'autres, cet auteur aurait été... Job lui-même : le livre de Job serait une autobiographie !

plusieurs théologiens distingués ont soutenu, au milieu du XIXe siècle, une thèse analogue. Ils la fondaient sur le fait que, d'après eux, les règnes de David et de son fils, de ce dernier tout spécialement, avaient été l'époque la plus florissante, l'âge d'or de la littérature israélite. Mais c'est là une base chancelante, car la plupart des écrits qu'on attribuait à cette époque-là sont considérés de nos jours comme étant d'une origine plus récente : les Psaumes, les Proverbes, le Cantique. On a prétendu également qu'on trouvait dans Amos et dans Esaïe des citations de Job, ou du moins des allusions à certains passages de ce poème. Les textes indiqués sont les suivants : comp. Am. **5** 8 avec Job **9** 9, **38** 31; Am. **4** 13 avec Job **9** 8; Am. **9** 6 avec Job **12** 15; Es. **19** 13-14 avec Job **12** 24-25; les autres rapprochements avec le livre d'Esaïe portent sur les ch. **40-66**. Pour pouvoir s'appuyer sur ces faits, il faudrait posséder une double certitude et affirmer 1° que les textes prophétiques cités sont tous originaux et authentiques, et 2° qu'ils constituent de véritables citations du livre de Job et impliquent que celui-ci était connu des prophètes. De semblables questions de priorité sont toujours très délicates à traiter; les uns les tranchent dans un sens, et les autres dans le sens opposé, et il reste d'ailleurs toujours l'hypothèse d'une source commune. On a fait également remarquer la ressemblance qui existe entre le livre de Job et le Ps. **88**. Celui-ci portant dans sa suscription le nom de Héman, et ce personnage appartenant à l'époque de Salomon, on était tenté de voir en lui l'auteur du livre de Job, ou du moins de chercher ce dernier dans le même milieu. Mais à supposer que les analogies signalées fussent aussi concluantes qu'on le prétend, il faudrait commencer par prouver que les indications contenues dans l'en-tête d'un psaume sont dignes de créance, au moins dans ce cas particulier, et que le Ps. **88** est bien l'œuvre de Héman, contemporain de Salomon.

C. En opposition à la théorie précédente, nous rencontrons dans la seconde moitié du XIXe siècle, chez un grand nombre d'hébraïsants, la tendance à assigner le poème de Job au VIIIe siècle av. J.-C. C'est l'époque où régna Ezéchias; c'est le temps de l'hébreu classique, des Amos et des Osée, des

Esaïe et des Michée ; c'est, bien plutôt que le siècle de Salomon, le véritable âge d'or des écrivains, des orateurs et des poètes au sein du peuple israélite. En dehors des considérations générales tirées de l'épanouissement de la pensée et de la poésie des Hébreux à cette époque, on croit pouvoir et même devoir s'arrêter à cette date-là parce que les écrits du VII[e] siècle offriraient des traces évidentes d'emprunts faits au livre de Job. Ainsi Jér. **20** 14-18 serait inspiré par Job **3** 3-10 ; Jér. **20** 7-8 par Job **12** 4, **19** 7 ; Jér. **49** 19 par Job **9** 19 [1]. Mais l'examen de ces textes parallèles conduit d'autres critiques à la conclusion opposée et, pour ma part, l'antériorité de Jérémie me paraît infiniment plus probable que celle de Job. J'ai dit tout à l'heure à quel point les problèmes de ce genre étaient difficiles à résoudre : les impressions subjectives influencent très fortement le jugement. Mais s'il est quelques cas où la priorité d'un texte sur un autre me paraît hautement vraisemblable, Jér. **20** 14-18 me semble être du nombre en regard de Job **3** 3-10. Quant à la mention des Chaldéens dans Job **1** 17, elle ne fournit pas, à mon avis, non plus que celle des Sabéens dans **1** 15, une indication historique déterminée ; il serait téméraire d'en inférer que le livre de Job a été composé à une époque plutôt qu'à une autre.

§ **345**. D. Déjà Jean Le Clerc et Grotius (XVII[e] siècle) se sont prononcés pour l'époque exilique, et cette opinion tend de plus en plus à prévaloir. Pour mieux dire, c'est après le retour de l'exil qu'on trouve au sein de la communauté juive un ensemble de circonstances favorables à l'éclosion d'une œuvre comme le poème de Job. Un point très important pour cette fixation de date, quoique secondaire par rapport au poème, c'est la mention de Satan. Il n'y a, en dehors du prologue de Job, que deux livres bibliques où ce nom apparaisse : Zacharie (**3** 1-2) et les Chroniques (I **21** 1), l'un et

[1] On allègue aussi des citations de Job dans les Lamentations ; mais celles-ci ne remontent en tout cas pas plus haut que le milieu du VI[e] siècle. Quant à la mention de Job dans Ez. **14** 14, 20, elle ne prouve pas que le prophète connût le livre de ce nom ; elle montre seulement que le nom du personnage traditionnel lui était familier.

l'autre notoirement postexiliques. Bien plus, le texte II Sam. **24** 1, parallèle à celui des Chroniques, ne fait point intervenir Satan, et le récit I Rois **22** 19-23 pas davantage, quelle que soit son analogie avec le début du livre de Job. Il est donc difficile d'admettre qu'une narration où figure Satan puisse appartenir à l'époque antérieure à l'exil. Sans vouloir prétendre que la notion même de Satan soit une infiltration du dehors et n'appartienne pas en propre à la conception théologique des Hébreux, il est naturel de penser qu'elle a fait son apparition au temps où la nation juive a passé par la plus redoutable des crises : la ruine de Jérusalem et l'exil babylonien ont été pour la religion d'Israël des événements d'une portée sans pareille ; ils l'ont révolutionnée à divers égards et ont constitué une épreuve à la fois terrible et salutaire.

N'est-ce pas aussi à ces mêmes circonstances qu'il est plausible d'attribuer l'origine ou, si l'on veut, l'explosion des sentiments que le livre de Job reflète et interprète ? Son sujet central, c'est le problème de la souffrance. Celle-ci y est présentée comme individuelle, sans doute. Mais les douloureuses expériences par lesquelles a passé le peuple dans son ensemble étaient, plus que toute autre chose, de nature à tourner les esprits vers de semblables questions. Les temps du judaïsme postexilique, si on les compare aux siècles précédents, apparaissent comme particulièrement appropriés à la manifestation d'idées telles qu'on en voit surgir, page après page, dans le poème de Job. C'est un fait frappant, remarqué dès longtemps, que l'absence de points de contact entre la pensée prophétique en Israël et la littérature poétique, telle que le livre de Job et les Proverbes nous la font connaître. Les quelques rapprochements occasionnels qui ont été signalés plus haut entre Job et les écrits de certains prophètes ne sont pas tels qu'on puisse les alléguer à l'encontre de cette observation. Chez les prophètes, les préoccupations sont essentiellement en rapport avec la vie nationale, avec les événements politiques et la situation sociale. Les poètes au contraire, disciples fervents de la sagesse, laissent complètement en dehors de leur champ de recherches les faits

extérieurs et les destinées du peuple dans sa généralité. Leurs écrits sont par là transportés pour ainsi dire en dehors du terrain historique; les bruits du dehors ne viennent pas les troubler. On aurait quelque peine à se représenter qu'au temps de la royauté israélite et judéenne il eût été possible de s'isoler ainsi, de vivre d'une vie étrangère à tous les mouvements et à toutes les agitations de la politique nationale. L'existence de la communauté juive sous la domination perse paraît plus propre à faire naître et à encourager de pareilles tendances.

Si l'action des prophètes s'est exercée avant tout par la parole vivante et par l'exemple personnel, celle des poètes de la sagesse s'est traduite en méditations et s'est servie des compositions écrites. Ces deux activités issues d'une même foi, mais distinctes dans leurs manifestations, peuvent à coup sûr être conçues comme contemporaines et parallèles, se déployant côte à côte au sein des mêmes générations. Mais il est pourtant plus naturel de les envisager comme successives, comme caractéristiques de deux périodes différentes. Ainsi, le prophétisme aurait eu le premier sa phase d'éclat et de succès; puis quand ces grandes voix auraient cessé de retentir, l'esprit d'en haut se serait créé de nouvelles issues, et d'autres travailleurs seraient à leur tour entrés sur le théâtre de l'action.

Aussi bien voyons-nous l'évolution se dessiner sur toute la ligne. Au début, les prophètes de l'action pure, ceux qui n'ont point écrit, les Elie. Puis, au VIIIe, au VIIe siècle encore, ceux qui agissent et qui parlent — c'est là leur véritable ministère, — et qui pourtant commencent à rédiger leurs œuvres. Le VIe siècle, avec Ezéchiel, le Second Esaïe, Zacharie, accentue ce changement. Enfin, plus tard encore, non seulement la primauté, mais l'autorité tout entière appartient à ceux qui manient la plume. C'est l'âge des scribes. Ce mot peut être pris en mauvaise part, ou du moins envisagé par son petit côté, mais il peut aussi désigner les écrivains, les écrivains de race et de génie, et le judaïsme en a produit quelques-uns qui méritent de compter parmi les plus grands.

§ **346.** C'est donc parmi les Juifs de l'époque postexilique que nous chercherons l'auteur du poème de Job. Quant à préciser davantage, cela n'est pas possible, et nous demeurons dans une ignorance complète sur la personnalité de cet écrivain et sur le moment exact où il a vécu. Quelques détails de son œuvre ont fait supposer qu'il connaissait l'Egypte; on en a conclu qu'il vivait dans ce pays, peut-être dans l'une des colonies juives qui y avaient cherché un refuge, ou du moins qu'il y avait voyagé et en avait rapporté des souvenirs. Mais l'observation qui sert de base à cette théorie paraît principalement dictée par les deux morceaux descriptifs de l'hippopotame et du crocodile. Or ceux-ci ne sont pas partie intégrante du poème, et s'ils sont néanmoins l'œuvre du même auteur, ils ne font pas l'effet d'avoir été composés par un homme accoutumé à vivre en Egypte. Dans ce cas, en effet, une habitude pour ainsi dire quotidienne l'aurait rendu moins impressionnable; un étranger de passage devait plus naturellement être frappé par un pareil spectacle. Il n'est donc pas nécessaire de supposer que le poème a été écrit en Egypte.

D'après un autre système, l'auteur de Job devrait être cherché en dehors d'Israël. Ce serait un Araméen, ou un Arabe, ou un Iduméen, ou quelque Térachite descendant de Nachor, frère d'Abraham. Ces allégations se fondent sur un fait parfaitement exact, à savoir l'absence dans le livre de Job de tout indice positif se rapportant à la vie nationale du peuple hébreu. Ses institutions, son culte, son organisation politique, tout cela est laissé de côté et passé sous silence. Même le nom qui désigne le Dieu d'Israël, Yahvé, n'est jamais employé au cours du poème; il apparaît seulement dans le prologue et l'épilogue. Mais, pour rendre raison de ce caractère très remarquable, il n'est point nécessaire de supposer que le poète fût de provenance extra-israélite. Il suffit d'admettre qu'il a volontairement et systématiquement enlevé à son œuvre tout ce qui lui aurait donné un cachet spécifiquement juif. Il lui a de la sorte imprimé le sceau de l'universalisme: son héros n'est pas un Juif, c'est un homme. Le cadre du poème se trouve ainsi singulièrement élargi. Les

données topographiques du prologue ont, nous l'avons vu, quelque chose d'élastique et de vague; elles permettent au lecteur de laisser un peu indéterminé le théâtre de l'action. Il en est de même en ce qui concerne l'époque où le drame se place. On dit communément qu'il s'agit des temps patriarcaux, et les anciens théologiens rangeaient effectivement Job parmi les lointains ancêtres. Mais les mœurs patriarcales, celles des nomades bergers, se sont perpétuées bien au delà des temps dits patriarcaux; elles ont subsisté au travers des siècles chez les « fils de l'Orient » (Job **1** 3); elles subsistent encore de nos jours chez les tribus bédouines. Ainsi, de ce côté encore, le poème porte à dessein le caractère le plus général: au point de vue du temps, comme à celui du lieu, rien n'est précisé, et la portée de l'œuvre n'en est que plus grande.

Cette largeur dans la conception générale du poème n'est point en contradiction avec l'hypothèse que l'auteur ait appartenu à la nation juive. Un Juif peut fort bien s'être élevé à ce point de vue supérieur. D'autres écrivains bibliques en ont fait autant; pour s'en convaincre, il suffit d'ouvrir et de feuilleter les livres des Psaumes et des Proverbes. Il serait d'ailleurs malaisé d'expliquer comment l'œuvre d'un Iduméen ou d'un étranger quelconque aurait pu acquérir droit de cité au sein du judaïsme et pénétrer jusque dans le recueil des livres sacrés. Au surplus, le nom de Yahvé figurant du moins dans le prologue et l'épilogue suffit pour donner la note nationale et pour prémunir contre toute confusion.

Comme solution intermédiaire, quelques-uns ont proposé de chercher l'auteur de Job dans l'une de ces colonies juives dont nous avons parlé[1] à propos de Prov. **30** et **31**. On a invoqué, dans ce sens, certaines analogies qui existent entre le livre de Job et les paroles d'Agur. Mais peut-être est-ce vouloir tirer une conclusion qui dépasse les prémisses.

§ **347**. On a également beaucoup discuté sur le genre littéraire auquel il convient d'assigner le livre de Job. Est-ce un drame? une tragédie? une épopée? Ces divers points de vue

[1] Voir plus haut, II, p. 95, 97.

ont été défendus dans de longues dissertations. Les partisans de l'épopée ont même formé le terme de Jobéide. Pour nous, une semblable discussion nous paraît assez oiseuse, car il n'y a pas de raison valable pour vouloir faire rentrer un poème sémitique dans l'une ou dans l'autre des catégories reçues en matière littéraire chez les Grecs ou chez nous. Les Sémites ne paraissent pas avoir connu le drame sous ses diverses formes. Si l'on rencontre chez eux des œuvres ayant un caractère épique, s'il est des portions de la Bible qui offrent cet aspect, le livre de Job ne saurait pourtant passer pour une épopée proprement dite.

Il importe beaucoup plus de savoir ce qui en est du livre de Job au point de vue de la terminologie hébraïque elle-même. Celle-ci, en fait de poésie, discerne deux genres distincts : le schir, qui est lyrique, et le maschal, qui est didactique. Nous ne nierons pas que par endroits les allures du poème de Job aient quelque chose de lyrique ; mais pourtant, par sa conception d'ensemble aussi bien que par ses détails d'exécution, cette œuvre est essentiellement un maschal. Tel des discours prononcés porte expressément ce titre (**27** 1, **29** 1), qui conviendrait également aux autres. C'est donc un maschal, le plus considérable que nous possédions, ou, si l'on préfère, c'est un groupement de maschals issus d'une même inspiration et formant une unité.

La structure du poème est très régulière au point de vue des strophes et des versets. Si, par la pensée, cet ouvrage se place au tout premier rang des écrits hébreux, il mérite également d'y être classé au point de vue de la forme. C'est un ouvrage écrit avec un art admirable, avec une étonnante variété de ressources. Bien que les mêmes sujets reviennent constamment sous la plume de l'écrivain, il réussit sans effort apparent à renouveler sans cesse ses expressions ; on ne se heurte pas à des répétitions, on n'éprouve aucunement une sensation de monotonie. La richesse et la diversité des images donnent au style de Job un éclat et un attrait exceptionnels. La concision du langage mérite d'être signalée ; l'auteur sait en quelques mots exprimer une pensée ou tracer un tableau. Malheureusement pour le lecteur moderne, maint

passage de ce chef-d'œuvre est enveloppé d'obscurité. L'interprétation en est souvent malaisée et l'on doit fréquemment se contenter d'une traduction conjecturale. Malgré cet inconvénient très réel, l'ensemble de l'œuvre nous apparaît pourtant avec une clarté suffisante, et le livre de Job demeure une œuvre maîtresse, non seulement parmi les écrits du recueil biblique, mais dans l'histoire générale de toutes les littératures.

L'hébreu du livre de Job n'est pas aussi pur, aussi classique que l'on pourrait s'y attendre en voyant tant de critiques en placer la composition à l'âge d'or de la littérature israélite, quel que soit d'ailleurs à leurs yeux le siècle qui mérite cette appellation. Il convient au contraire de reconnaître que la langue du livre de Job est inférieure à celle des grands prophètes du VIIIe siècle et de la littérature deutéronomistique. Les araméismes n'y sont pas rares et l'on y rencontre aussi d'autres indices de postériorité. Ces faits militent à leur tour en faveur de l'origine postexilique du poème.

Les discours d'Elihu présentent, généralement parlant, de l'analogie avec le reste du livre quant au style et à la langue, mais ils en diffèrent aussi d'une façon sensible. Ils ont certainement un grand mérite littéraire et dénotent un écrivain de talent. Mais celui-ci est pourtant inférieur à l'auteur du poème original, il n'a pas la même concision et la même puissance, et l'influence de l'araméen se fait sentir chez lui d'une façon plus marquée encore. Il n'y a aucun moyen d'évaluer la durée du temps qui s'est écoulé entre la composition du poème dans son ensemble et celle des chapitres rapportant les paroles d'Elihu.

En terminant, il nous reste à mentionner et à écarter l'idée singulière d'après laquelle le livre de Job serait la traduction d'un original arabe ou araméen, dès longtemps perdu. Cette hypothèse fantaisiste se fonde sur une note qu'on peut lire dans la version des Septante à la fin du livre de Job et qui débute par ces mots : « Ce livre est traduit de la Bible syriaque... »; elle renferme ensuite une généalogie de Job fabriquée sur la base de Gen. **36** 13, 17, 33, et qui repose par conséquent sur l'identification inadmissible de Job avec Jobab

(voir plus haut, II, p. 100, n. 1). Cet appendice de la traduction grecque est mentionné par Origène comme étranger au texte hébreu et signalé aussi par saint Jérôme qui lui refuse toute valeur. Il est donc bien permis de le mettre de côté et de ne pas prendre en considération la donnée qu'il fournit sur un prétendu original syriaque. Il se pourrait d'ailleurs que par ce terme de syriaque il voulût tout simplement parler de la Bible hébraïque. Ce qui est certain, en tout cas, c'est que le poème de Job a été d'emblée écrit en hébreu; il ne porte à aucun degré le caractère d'une traduction.

CHAPITRE IV

Les Cinq Rouleaux.

§ **348**. Le mot rouleau, *meguilla* (pluriel *meguilloth*), est un terme usité en hébreu pour désigner un livre (voir Jér. **36** *passim*, Ez. **2** 9, **3** 1-3, Zach. **5** 1-2, Ps. **40** 8), à cause de la forme que revêtaient alors les manuscrits. Tous les livres bibliques pourraient, en conséquence, s'appeler des rouleaux. Mais cette dénomination a été plus spécialement affectée dans l'usage synagogal officiel à cinq écrits de moindres dimensions dont on donne lecture, dès les temps du judaïsme rabbinique, dans cinq grandes solennités de l'année. Lors de la Pâque on lit le Cantique des cantiques ; en effet, d'après une interprétation allégorique qu'on rencontre déjà dans le Targoum, ce livre est en rapport avec la sortie d'Egypte. A la fête de la moisson ou des semaines, c'est tout naturellement le tour du livre de Ruth, et à l'anniversaire de la destruction du temple en 586, solennisé par un jeûne, le 9me jour du mois de Ab, celui des Lamentations. L'Ecclésiaste est lu à la fête des huttes et le livre d'Esther à celle de Pourim. Ainsi s'explique non seulement le groupement des Cinq Rouleaux, mais encore l'ordre qu'ils occupent dans le recueil biblique. Il est vraisemblable, d'après certains textes talmudiques et rabbiniques, que cet ordre n'a pas toujours été observé et qu'il n'est pas le plus ancien.

I. Le Cantique des cantiques.

§ 349. Le mot hébreu *schir*, que nos versions bibliques rendent invariablement par cantique, ce qui semble lui donner une signification religieuse, uniforme et exclusive, est en réalité un terme d'une portée beaucoup plus générale. C'est un chant, dont la nature peut être très diverse[1], mais qui rentre d'une façon ou d'une autre dans ce que nous appellerions le genre lyrique. On pourrait d'ailleurs sans inconvénient — et à condition de ne pas oublier qu'un schir est composé pour être chanté[2], — traduire cette locution par poème ou poésie, termes pour lesquels la langue hébraïque ne possède pas d'équivalents.

Le titre donné au livre que nous appelons le Cantique n'a donc rien de très déterminé. Toutefois il se présente sous une forme particulière : ce n'est pas simplement le Cantique, c'est le « Cantique des cantiques ». Cette construction, éminemment hébraïque, a pour but d'exprimer le superlatif. De même que vanité des vanités, saint des saints, serviteur des serviteurs signifient vanité suprême, sanctuaire sacré entre tous, serviteur du rang le plus infime, ainsi Cantique des cantiques veut dire le plus beau, le plus parfait des cantiques, le cantique par excellence. C'est donc un hommage rendu à la supériorité de ce poème sur tous les autres.

La suscription ajoute encore deux mots, à savoir : « lequel [est] de Salomon ». Il faut noter que le pronom relatif employé ici est celui qu'on rencontre habituellement dans les textes hébraïques, tandis que le Cantique des cantiques ne s'en sert jamais et le remplace par un autre pronom équiva-

[1] Pour peu qu'on y réfléchisse, on s'apercevra qu'il est absurde de dire, d'une façon stéréotype, le cantique de Lémec, le cantique de Débora, le cantique de la vigne (Es. 5 1), etc., etc. La Bible allemande et la Bible anglaise, avec *Lied* et *Song*, échappent au défaut que nous signalons dans l'usage français.

[2] Encore faut-il se rappeler qu'il ne s'agit pas à proprement parler d'un chant tel que nous l'entendons, mais d'une sorte de mélopée ou de cantilène, d'une déclamation rythmée.

lent, qui, à quelques rares exceptions près, est propre aux écrits de date tardive. Il y a donc à ce point de vue désaccord dans la terminologie entre le corps du livre et la suscription; il est permis d'en conclure que cette dernière, ou du moins sa partie finale, pourrait bien avoir été rajoutée après coup. La question de la date de composition et de l'auteur du livre devra du reste être posée et discutée plus loin.

Ce serait, pensons-nous, une entreprise inexécutable que celle de vouloir donner, d'une façon purement objective, une analyse du Cantique et en indiquer les divisions et subdivisions. En effet, tout dépend, à cet égard, de la conception qu'on se fait de cet ouvrage et de l'interprétation qu'on lui donne. Nous devons donc renvoyer à plus tard toute tentative d'exposer le contenu du Cantique et de le répartir en morceaux distincts et nous borner, pour le moment, à en donner une caractéristique sommaire.

§ **350.** Qu'est-ce que le Cantique? C'est une succession de chants d'amour, placés dans des bouches tantôt masculines, tantôt féminines. Tout élément religieux fait complètement défaut[1]. Il n'est également fait mention d'aucun événement historique; les quelques noms propres de personnes ou de lieux qu'on rencontre çà et là, et dont on a souvent cru pouvoir tirer certaines inférences, ne fournissent aucun renseignement positif et risquent fort, au contraire, de devenir un trompe-l'œil. Nous en sommes donc réduits, pour comprendre et définir ce qu'est le Cantique, à parcourir tout d'abord la série des témoignages et des appréciations qu'on peut recueillir à son sujet dans l'histoire.

Un premier fait à noter est purement négatif: le N. T. ne parle pas du Cantique et n'en fait aucune citation. Il est légi-

[1] On ne saurait alléguer comme constituant une expression religieuse le terme employé dans **8** 6: « une flamme de l'Eternel » (littéralement: « de *Yah* »); c'est là une façon conventionnelle de dire une flamme ardente, inextinguible; ou bien encore c'est une désignation de la foudre, qui s'appelle ailleurs « feu de l'Eternel » (Nombr. **11** 1-2, I Rois **18** 38) et « feu de Dieu » (II Rois **1** 12, Job **1** 16). Ni dans l'un ni dans l'autre cas il n'y a là autre chose que l'emploi d'une locution consacrée par l'usage.



time de dire que nous ne possédons aucune preuve que pour Jésus et ses disciples le Cantique figurât dans le recueil des livres saints. L'écrivain juif Josèphe, vers la fin du premier siècle de l'ère chrétienne, dressant une liste sommaire des livres sacrés de son peuple, mentionne dans le nombre « quatre livres d'hymnes ». Il se peut que le Cantique fût compté comme l'un des quatre, mais on ne peut en être sûr. Dans une assemblée (synode) de rabbins, réunie à Jamnia (Yabné, entre Asdod et Jaffa), vers 90 apr. J.-C., la question de l'inspiration du Cantique (et de l'Ecclésiaste) fut discutée ; elle fut résolue affirmativement ; il fut voté que ces deux livres « souillaient les mains », c'est-à-dire qu'ils étaient saints et devaient figurer dans le recueil des Ecritures. Au siècle suivant le célèbre Rabbi Akiba a célébré avec emphase le Cantique des cantiques : « Le monde entier, a-t-il dit, n'est pas digne du jour où il a reçu ce livre; tous les Ketoubim sont saints, mais le Cantique des cantiques est sacro-saint ». De semblables protestations pourraient laisser supposer qu'au temps d'Akiba encore les doutes et les objections n'avaient pas complètement cessé.

L'admission du Cantique dans le recueil biblique ne s'est donc point faite sans se heurter à certaines oppositions. Selon toute apparence, elle a été due à l'interprétation allégorique qu'on en donnait déjà alors. Autrement, comment expliquer qu'un pareil livre, dépourvu de tout caractère religieux et sans aucune relation avec l'histoire du peuple juif, ait pu trouver une place dans la collection des écrits sacrés? Le nom même de Salomon n'aurait pas suffi, à supposer d'ailleurs que le livre lui fût déjà attribué avant d'être agrégé au recueil biblique et que la suscription n'ait pas été, après coup, complétée dans ce sens.

Ce qui est certain, c'est que l'interprétation allégorique du Cantique fut largement pratiquée chez les juifs, et que sur ce point l'Eglise ne le céda en rien à la synagogue : au contraire elle alla plus loin encore sur cette voie. Origène écrivit sur le Cantique un ouvrage en dix livres dont la plus grande partie s'est perdue. Il est juste de faire remarquer qu'on appliquait alors la méthode allégorique non seulement au Cantique, mais

à l'ensemble des livres de l'A. T. A côté du sens littéral de tous ces écrits, Origène leur attribuait un sens tropologique et un sens mystique. Pour le Cantique, il niait le sens littéral et n'admettait que les deux autres : dans l'un, il s'agissait de l'union de l'âme avec Dieu, dans l'autre de l'union de l'Eglise avec le Christ.

Ces deux thèmes sont demeurés pour ainsi dire classiques ; les interprètes allégorisants ont généralement adopté l'une ou l'autre de ces données fondamentales, avec d'infinies divergences de détail. Les voix discordantes sont en très petit nombre. Au temps des Pères de l'Eglise, Théodore de Mopsueste (v[e] siècle) osa s'en tenir au sens littéral du Cantique ; un concile a condamné sa mémoire. Théodoret mentionne certains hérétiques qui voyaient dans le Cantique un épithalame composé en l'honneur de Salomon et de la fille de Pharaon. Au XII[e] siècle, le docteur juif Aben Esra, sans avoir la hardiesse de repousser l'allégorisation, fit pourtant — et c'était déjà risqué, — valoir le bon droit de l'interprétation littérale. La Réformation n'amena guère de changements dans la situation. Quelques idées nouvelles furent émises ; ainsi Luther voyait dans le Cantique une glorification du règne de Salomon, ce qui n'impliquait pas, de sa part, l'abandon de l'allégorie. Plus tard le réformé Grotius et le catholique Richard Simon déclarèrent s'en tenir au sens littéral ; mais ni l'un ni l'autre n'ont entrepris de systématiser leur conception du Cantique ; Simon pensait que c'était un recueil de petits poèmes dus à plusieurs auteurs inconnus.

L'interprétation allégorique demeura donc tout à fait prépondérante jusque vers le milieu du XVIII[e] siècle. Même après cette date, elle conserva de chaleureux partisans : nul doute que de nos jours encore beaucoup de personnes pieuses, lisant assidûment leur Bible, s'imaginent que l'allégorisation du Cantique s'impose, et n'ont pas l'idée qu'on puisse procéder autrement à son égard. Elles sont encouragées dans cette voie par certains prédicateurs qui ne se font pas scrupule de prendre dans le Cantique tel beau passage poétique et d'en faire, en le « spiritualisant », le texte de leur sermon. D'ailleurs, les uns et les autres, les lecteurs et les orateurs

chrétiens, sont fréquemment induits à adopter ce point de vue par l'exemplaire même des Saintes Ecritures dont ils se servent : en tête de chacun des chapitres du Cantique, ils lisent un titre indiquant la signification allégorique du morceau, sans laisser supposer qu'il puisse en avoir une autre ; il n'y est question que du Christ et de l'Eglise, de leur amour réciproque, de leur union mystique, de l'espérance chrétienne, de la vocation des Gentils, etc., etc. Il en est ainsi, non seulement dans les vieilles Bibles du XVIIIe siècle et dans celles des débuts du XIXe, mais encore dans des éditions plus récentes. Ces suscriptions ont été maintenues alors même qu'un décret autoritaire des sociétés bibliques proscrivait les notes explicatives, même les plus inoffensives et les plus indispensables, sous prétexte qu'il ne fallait rien mêler d'humain à la Parole divine. Phénomène bizarre et invraisemblable, la revision d'Ostervald, dite de 1881, a laissé subsister ces titres de chapitres et sanctionné ainsi de la façon la plus positive l'interprétation allégorique, et encore sous une de ses formes les plus inacceptables.

§ **351**. Il faut en effet distinguer plusieurs classes d'interprètes allégorisants.

1° *Allégorie politique*. — Ce système n'a jamais rencontré des adhérents en grand nombre ; mais il est représenté par toute une série d'hypothèses individuelles, cherchant la clé du Cantique dans l'histoire d'Israël. D'après un auteur (Hug, 1813-1815), le roi et la bergère du Cantique figurent Ezéchias, roi de Juda, et la population du royaume des Dix tribus. Un autre (Kaiser, 1825) voit dans le Cantique un tableau des événements contemporains de Zorobabel, d'Esdras et de Néhémie. Pour un troisième (Noack, 1869), il s'agit du roi d'Ethiopie Tirhaka (comp. II Rois **19** 9) et de la ville de Samarie. Un autre (Hahn, 1852) se rapproche un peu plus du terrain religieux : à ses yeux, le Salomon du Cantique incarne la royauté israélite, et la Sulammite représente les nations étrangères ; le but du poème est donc de célébrer la vocation missionnaire d'Israël auprès des païens. Selon un cinquième auteur (Gessner, 1881), la Sulammite, c'est le temple ; son bien-aimé, c'est l'Esprit de Dieu ; ses « sœurs », c'est le

tabernacle mosaïque. Tout récemment enfin, un écrivain français (M. Fraisse, 1903) a publié « la Clé du Cantique des cantiques »; à son avis, le poème décrit la désaffection croissante inspirée par Salomon à ses sujets; trois vierges repoussent successivement le roi; elles symbolisent l'une le sacerdoce, l'autre l'armée, la troisième l'entourage le plus intime du monarque.

2° *Allégorie théocratique.* — Les interprètes qui se rattachent à ce point de vue ont, comme les précédents du reste, le mérite de demeurer sur le terrain de l'ancienne alliance. D'après eux, le Cantique dépeint l'amour réciproque de Yahvé et d'Israël[1]. Dans le détail, il règne naturellement une grande variété d'interprétations. Il y a même désaccord sur le rôle à assigner aux principaux personnages; pour les uns, « Salomon » personnifie Dieu; pour les autres, il incarne la puissance mauvaise et hostile, l'attrait mondain qui finit par succomber. Ce système, sous ses formes diverses, est celui auquel se rattachent le Targoum, saint Augustin, les rabbins du moyen âge (Aben Esra, Kimkhi), Nicolas de Lyre, Luther, et plusieurs auteurs modernes, parmi lesquels il faut nommer F. Godet. Celui-ci a exposé cette théorie avec son charme habituel (*Etudes bibliques*, Ire série, p. 345-371), en la superposant d'ailleurs à la conception dite dramatique; M. Bruston y a très judicieusement répondu (*Encyclopédie des sciences religieuses*, II, article *Cantique des cantiques*, p. 613).

3° *Allégorie messianique ou christologique.* — Ici, l'on sort résolument du domaine de l'A. T., et l'on « christianise » complètement le sens du Cantique. Celui-ci proclame l'union de l'époux et de l'épouse, du Christ, le divin chef, et de son Eglise. Ainsi l'ont compris saint Cyprien, le Hollandais Cocceius, fondateur du système théologique dit fédéraliste, puis, au XIXe siècle, Hengstenberg et certains de ses disciples.

4° *Allégorie mystique.* — En adoptant ce point de vue, on quitte le sol de l'histoire, on n'a plus affaire à l'ancienne ou

[1] A cette conception se rattache l'affectation liturgique du Cantique à la fête des pains sans levain : la sortie d'Egypte marquait la conclusion du pacte intime entre Dieu et son peuple.

à la nouvelle alliance, on est dans la sphère intime des rapports de l'âme avec Dieu. Peu importe qu'il s'agisse de l'âme israélite et de Yahvé, de l'âme chrétienne et de Jésus-Christ, les mêmes sentiments et les mêmes pensées se retrouvent, dit-on, sous la forme imagée que leur prête le Cantique. Ce mode d'interprétation a été indiqué par Origène, qui admettait du reste simultanément une autre explication symbolique; il a été accepté par Théodoret, et il a également obtenu en des temps divers l'adhésion de ceux qui cherchaient de préférence, en étudiant le Cantique, à nourrir la piété individuelle et intime.

Cet aperçu sur les différents systèmes d'allégorisation permet de discerner sans peine le plus ou moins de vraisemblance et de valeur qu'on peut leur reconnaître. Il en est dont l'ingéniosité excessive ne constitue pas un titre de recommandation; il en est qui, défiant les principes de la théologie historique, se transportent sans scrupule en plein christianisme. Mais, quels que puissent être leurs mérites comparatifs, tous viennent se heurter à la même difficulté fondamentale. Rien dans le Cantique des cantiques n'autorise à y voir une allégorie; aucun indice ne permet de supposer que ces chants d'amour aient une autre portée que leur signification naturelle et immédiate; on n'y trouve pas la moindre trace d'une préoccupation religieuse. Bien plus, la nature même des sujets traités, la forme que revêtent ces poésies, le langage qui y est parlé, tout cela écarte la pensée qu'il puisse s'agir du plus auguste et du plus élevé des thèmes, les rapports religieux de la créature avec son Dieu. On objectera peut-être que les prophètes Osée, Jérémie, Ezéchiel ont dépeint la relation de Yahvé avec son peuple sous l'image d'une union conjugale, et qu'ils ont ainsi préparé la voie à l'apôtre Paul, usant de la même comparaison à propos de Christ et de l'Eglise (voir aussi l'Apocalypse). Cette objection ne saurait nous arrêter; bien au contraire. Il suffit précisément d'observer l'attitude prise par les prophètes dans les passages en question, les termes qu'ils emploient, le rôle qu'ils prêtent à Dieu, et de constater ensuite les résultats auxquels conduit l'allégorisation du Cantique, pour sentir quel abîme sépare ces deux ordres

de faits. Les textes prophétiques susmentionnés parlent de l'amour ressenti par Dieu pour Israël, mais sans se départir de la dignité que commande un semblable sujet. L'interprétation allégorique du Cantique aboutit à de tout autres représentations. Ce n'est pas ici le cas de citer le *omnia pura puris*; ce n'est pas manquer du sens de la pureté que de réclamer quelque chose de révérencieux dans la façon dont on fait parler Dieu et dont on parle de lui. Et ce n'est pas non plus faire preuve d'un sens historique insuffisant que de répudier l'attribution de semblables propos à un poète vivant à une époque aussi éloignée de nous. Ce poète, pour antique qu'il soit, appartient à une race dont nous possédons la littérature religieuse, et rien ne nous autorise à croire qu'un Israélite ait pu s'exprimer de la sorte en prétendant faire une œuvre pieuse.

§ **352**. Certains théologiens, sentant la difficulté d'imputer à l'auteur du Cantique une intention religieuse, et répugnant pourtant à renoncer à tout caractère de ce genre pour un livre inséré dans le recueil biblique, ont eu recours à une distinction. C'est le cas, par exemple, de Franz Delitzsch et de Zœckler. Ceux-ci ne prétendent pas que l'auteur du livre se soit proposé d'écrire une allégorie ; il a simplement voulu, suivant eux, chanter l'amour humain. Mais, ajoutent-ils, il n'en est pas moins permis et même commandé de donner à ce poème une signification spirituelle, religieuse ; sa présence dans le recueil biblique prouve que telle est la volonté de Dieu. Dans ce cas, remarquons-le, ce n'est plus à proprement parler d'allégorie qu'il s'agit, mais plutôt d'interprétation typique ou typologique. Or cette méthode a quelque chose de purement subjectif ; il appartient au lecteur d'en user ou non ; elle est d'une application éminemment variable, pour ne pas dire arbitraire, se modifiant suivant les époques, les milieux, les besoins. Ce n'est même pas une méthode, c'est un procédé, dont la légitimité peut être admise mais qui ne saurait être présenté comme obligatoire dans aucun cas particulier. D'ailleurs l'interprétation typique du Cantique soulève les mêmes objections que son interprétation allégorique, pour peu qu'on répugne à voir les choses divines figurées sous des

emblèmes par trop terrestres. Elle en soulève même encore plus, puisqu'on n'a pas la ressource d'invoquer, comme circonstance atténuante, les prétendues habitudes d'une antiquité peu raffinée; l'auteur ancien est en effet reconnu étranger à tout cet ordre d'idées, et c'est à l'interprète moderne qu'échoit la tâche délicate de transformer des peintures tout humaines, pour ne pas dire plus, en tableaux purement spirituels.

Au reste, il convient de ne point oublier qu'autrefois, chez les rabbins comme chez les écrivains chrétiens, il était de règle qu'on sacrifiât le sens littéral des écrits bibliques à ce que l'on concevait être leur sens figuré. Ce mode d'interprétation, florissant aux premiers siècles de l'ère chrétienne, s'est maintenu au travers du moyen âge et n'a point disparu avec la Réformation. On allégorisait également et indifféremment tous les écrits bibliques, les livres des Juges et des Rois aussi bien que le Cantique. Peu à peu pourtant cette coutume a été abandonnée ; la recherche du sens vrai, du sens historique a été remise en honneur. Un seul des écrits bibliques n'a pas, sur ce point, partagé le sort des autres; on a cru devoir et pouvoir faire une exception et conserver au Cantique des cantiques une signification dite spirituelle. Le temps ne doit pas tarder, et même il est déjà venu, où l'on cessera de faire à ce livre une position à part et où l'on reconnaîtra qu'il doit être pris comme tous les autres dans son sens immédiat et naturel.

Quel est ce sens? Il n'y a pas très longtemps, un siècle et demi environ, qu'on se le demande — si l'on fait abstraction de quelques cas tout à fait exceptionnels dans les temps plus anciens, — et cette question a fait naître de très vives et intéressantes controverses. Toute velléité d'allégorisation mise de côté, voici quel est le problème qui se pose : Qu'est-ce que le Cantique des cantiques? quelle est sa nature? quel est son but? quel est son caractère littéraire?

Timidement, ou du moins sans développements suffisants, l'opinion avait été émise que le Cantique, envisagé dans son sens littéral, était une collection de poésies célébrant l'amour. On ne précisait pas davantage. Mais vers le milieu du XVIII[e] siècle, un pas décisif fut fait pour assigner au Cantique sa

véritable destination. Déjà en 1722, G. W. (c'est-à-dire G. Wachter) avait publié un ouvrage sur le Cantique, où il le présentait comme *ein geistliches Singspiel;* cet essai toutefois passa inaperçu[1]. Il en fut différemment quand, en 1771, un anonyme, qui n'était autre que le pasteur hanovrien J.-F. Jacobi, fit paraître sur le même sujet une étude tendant à montrer que le Cantique était une sorte de drame. Cette hypothèse a eu beaucoup de succès, un grand nombre de commentateurs sont entrés dans cette voie, et jusqu'à nos jours les tentatives se sont multipliées et se multiplient encore pour reconstituer la charpente de l'œuvre, déterminer ses personnages, établir la division des actes et des scènes. Une impulsion extraordinaire a été donnée aux travaux de cette tendance par la puissante personnalité d'Ewald. Actuellement encore, l'hypothèse dramatique compte de nombreux et distingués défenseurs, entre autres en Angleterre Driver et Adeney, en France Bruston, en Allemagne Oettli et Rothstein, etc.

§ **353**. Le drame peut au besoin se concevoir et se construire avec deux personnages seulement : un héros et une héroïne. Le premier, qui est appelé Salomon ou le roi, joue le rôle du bien-aimé, de l'époux ; à côté de lui figure le personnage féminin, nommé la bergère ou la Sulammite. Le poème consiste tout entier en propos d'amour échangés entre les deux amants ; leurs sentiments sont purs et élevés. Le thème est à peu près le suivant : Salomon, s'étant épris d'une jeune paysanne, en fait son épouse et apprend ainsi à con-

[1] Wachter avait eu un devancier. D'après une communication faite par un correspondant anonyme, mais des plus compétents, à la *Semaine littéraire* de Genève et parue, durant l'impression du présent ouvrage, dans le numéro du 10 juin 1905 (p. 275), « l'abbé Charles Cotin, aumônier du Roy, prédicateur couru et surtout rimeur favori de quelques grandes Précieuses, publia, en l'an 1662, sa *Pastorale sacrée* ou *Paraphrase dn Cantique des Cantiques,* dont, disait-il, j'ai fait voir la suite et la liaison jusqu'aux moindres versets, ce que personne n'avait encore fait. Et même le galant abbé démontrait que le *Cantique des Cantiques* était un opéra chanté, dansé peut-être devant Salomon, un opéra en cinq actes où les événements s'enchaînent logiquement, où on trouve une action ingénieusement exposée, des péripéties, un nœud et un dénouement, enfin une docte composition réglée par les trois unités. »

naître le véritable amour, au lieu des jouissances sensuelles auxquelles il se livrait auparavant. Quelques figurants subalternes, la famille de la jeune fille, les habitantes de Jérusalem, prennent occasionnellement la parole. Ainsi compris, le drame est d'une grande simplicité ; on peut dire qu'il est ramené au strict nécessaire. Franz Delitzsch se le représentait ainsi. Il faut d'autre part reconnaître que, dans ces conditions, les données dramatiques sont fort maigres, et que, dans la distribution du dialogue, il est bien difficile de ne pas statuer, à côté du roi, quelque autre interlocuteur masculin d'importance. De là est née l'hypothèse du drame à trois personnages, appelée aussi hypothèse du berger.

Jacobi déjà, et après lui Ewald, suivi de beaucoup d'autres, ont jugé nécessaire d'introduire un troisième personnage, « le berger bien-aimé ». Dès lors, la structure du poème apparaît tout autre. Le roi Salomon reste l'un des acteurs principaux, il est toujours amoureux de la bergère, mais il perd le beau rôle ; il n'est plus aimé, il est un ravisseur, un tyran. Ce n'est plus à lui que s'adressent les tendres paroles de la Sulammite ; le cœur de celle-ci appartient sans retour à son fiancé, le berger, et, pour lui demeurer fidèle, elle résiste avec ténacité à toutes les séductions du grand roi. C'est en vain que celui-ci l'a fait enlever et qu'il l'a transportée dans son harem : ni ses protestations d'amour, ni les encouragements prodigués par les autres épouses du souverain ne peuvent prévaloir contre l'inaltérable attachement que la jeune fille a voué à son fiancé. Divers incidents, variant à l'infini suivant la façon dont on échafaude le drame, viennent se greffer sur cette donnée. Quant au dénouement, il nous montre Salomon rentrant en lui-même, touché qu'il est par la constance des deux fiancés ; la Sulammite recouvre sa liberté et reprend, avec son bien-aimé, le chemin de son village. Certains perfectionnements ont encore été introduits dans le développement du système. Ainsi — et du point de vue de la conception dramatique c'est assurément un progrès, — M. Bruston[1]

[1] Voir l'article déjà cité de l'*Encyclopédie des sciences religieuses*, et de plus : *La Sulammite, mélodrame en cinq actes*, 2me édition, Paris 1894.

admet un quatrième personnage, une princesse tyrienne que Salomon épouse (**3** 6-11).

Il est une justice à rendre aux savants et ingénieux champions de la théorie dramatique. Quand on lit l'ouvrage de tel d'entre eux pris isolément, on est séduit et presque gagné par l'attrayant spectacle offert à nos yeux. On admire la vivacité du dialogue, la variété des jeux de scène, l'adroite division des tableaux. Mais il faut prendre garde de ne pas se prononcer précipitamment et à la légère, en se bornant à recueillir ces premières impressions favorables ; il convient auparavant de procéder à une double confrontation.

Il faut premièrement comparer l'agencement si habile qu'on nous propose avec le texte biblique dans sa simplicité. On demeure confondu de la différence. Je veux dire qu'on s'aperçoit alors de tout le travail auquel le commentateur est forcé de se livrer pour adapter les données bibliques à son hypothèse, ou plutôt pour faire pénétrer celle-ci dans le texte et l'y installer en maîtresse, à force de souplesse, de complaisance et de sous-entendus. Les entrées et les sorties des acteurs, les apartés, les apostrophes à un absent, les gestes expressifs, etc., etc., tout doit être créé et imaginé de toutes pièces. Vraiment, si le Cantique a été composé à titre de drame, ce qui nous en a été conservé ne répond plus que bien imparfaitement à la donnée originale.

En second lieu, il faut rapprocher les uns des autres les divers et nombreux essais de reconstruction dramatique qui nous sont offerts. On découvre alors l'étonnante variété des solutions préconisées. Reuss [1], adversaire convaincu de l'hypothèse dramatique, a joué à ses opposants le tour de publier en colonnes parallèles leurs exposés respectifs du prétendu drame biblique. Il a choisi à cet effet six auteurs : Jacobi (1771), Stæudlin (1792), Ewald (1826, 2me édition 1867), Bœttcher (1850), Hitzig (1855), Renan (1860). A ces noms on pourrait en ajouter bien d'autres, les uns plus anciens que la publication de l'ouvrage de Reuss et que lui-même a connus et critiqués, les autres plus récents. Reuss décrit d'une façon

[1] Edouard Reuss : *la Bible, Ancien Testament*, cinquième partie (*Poésie lyrique, le Cantique*), Paris 1879, p. 22-23.

satirique et fort amusante la multiplicité et les incessantes contradictions de ces tentatives.

§ **354**. Sans aller aussi loin que lui dans la voie de l'ironie, et en s'en tenant aux représentants les plus autorisés de l'hypothèse du drame, on constate sans peine les inextricables difficultés avec lesquelles ils ont à lutter. Plusieurs des « scènes » devant se passer dans le palais même de Salomon, dans le harem royal[1], l'accès paraît devoir en être interdit au berger, amant ou fiancé de la Sulammite. Comment alors expliquer les dialogues amoureux qu'on rencontre dès le ch. **1** ? Les auteurs « dramatisants » se tirent de ce mauvais pas tantôt d'une façon, tantôt d'une autre. Les uns, par exemple Renan, admettent que le berger réussit à pénétrer furtivement dans l'édifice où sa bien-aimée est captive, et qu'il vient la courtiser pour ainsi dire sous les yeux mêmes de son puissant rival ; ils ne reculent pas devant la supposition que la Sulammite prisonnière aurait réussi à s'évader momentanément durant la nuit et qu'elle serait allée courir la ville : cela afin d'expliquer des passages comme **3** 1-5, **5** 2-8. Mais cette liberté d'allures laissée au berger et à la bergère paraît incompatible avec le thème fondamental, qui est la séquestration de la Sulammite par son ravisseur Salomon. Aussi l'opinion la plus généralement accréditée est-elle que le berger ne se présente pas en personne sur la scène avant la dernière page du poème ; ses apparentes interventions dans les premiers actes ne doivent pas être considérées comme des réalités, mais comme des réminiscences, des imaginations de la Sulammite, qui rêve à haute voix, en présence des femmes du harem qui l'écoutent et lui répondent. Cette étrange théorie, qui fait de l'héroïne du Cantique une sorte de somnambule, a été énoncée par Ewald, et adoptée par F. Godet. Celui-ci va jusqu'à admettre[2] que « dans son

[1] Dans le harem, à côté des reines et des concubines (**6** 8), il y a des « jeunes filles » (voir aussi **1** 3). Le terme hébreu est *alamoth* (pluriel de *alma*, le mot employé dans Es. **7** 14 ; comp. aussi plus haut, II, p. 33). Malgré l'analogie apparente, il faut éviter de traduire *alamoth* par « almées », car, au double point de vue de l'étymologie et de la signification, ces deux expressions sont sans rapport entre elles.

[2] Ouvr. cité, p. 331 ss. Je fais cette citation, non point pour souligner

extase, qui ressemble au somnambulisme, Sulamithe... se meut légèrement devant l'assemblée.... Le chœur se met alors à faire l'éloge de sa grâce et de sa beauté.... C'est le spectacle de la marche cadencée ou, si l'on veut, de la danse de Sulamithe qui charme les spectateurs... ». Or tout cela se passe tandis que la-Sulammite dort. Un peu plus loin, « elle ouvre sa bouche pour dire des choses qu'éveillée elle n'eût jamais prononcées ». Ainsi, les paroles d'amour que l'héroïne prononce inconsciemment, et qu'elle adresse à son bien-aimé absent, appartiennent à la sphère du rêve. Mais qu'en est-il des réponses proférées par l'interlocuteur masculin dans le dialogue? Les uns les envisagent comme faisant, elles aussi, partie du rêve; la Sulammite reproduirait ainsi les répliques supposées de son amoureux, et l'entretien tout entier se déroulerait dans son imagination; l'action du drame serait réduite au minimum. D'autres en revanche estiment que ces propos sont tenus par Salomon. Le dialogue se poursuivrait alors dans les conditions les plus singulières. D'un côté, le roi, tout éveillé, adressant ses déclarations à la jeune fille qu'il a enlevée. De l'autre, la Sulammite, endormie, mais parlant de la façon la plus intelligible, et prodiguant les paroles les plus aimantes... à son bien-aimé qui n'est point présent et qu'elle contemple en extase. Salomon s'y trompe-t-il, et prend-il pour lui ce qui ne lui est point destiné? J'avoue que je n'ai pu réussir à éclaircir ce point, et que je suis las, comme peuvent l'être à bon droit mes lecteurs, de ce prétendu drame, qui mérite à coup sûr d'être appelé une histoire à dormir debout.

Il faut pourtant encore dire quelques mots de l'action et du dénouement: l'interprétation dramatique se trouve fort embarrassée par le fait que la situation paraît toujours demeurer la même, et que tel passage postérieur semble la répétition d'un morceau antérieur. On est conduit à supposer

mon désaccord avec un auteur dont je vénère la mémoire, mais parce que l'Etude de F. Godet sur le Cantique des cantiques a été et est encore, dans nos pays de langue française, l'un des principaux moyens d'orientation sur le sujet qui nous occupe. Or, comme je crois qu'elle fait fausse route, j'ai le devoir de la combattre.

qu'après avoir été capturée une première fois, la Sulammite a recouvré sa liberté, soit en s'évadant, soit en profitant d'un accès de bienveillance du roi, mais que celui-ci a fait procéder à un nouvel enlèvement en sorte que toute l'aventure est à recommencer. L'hypothèse de M. Bruston introduisant au IIe acte une princesse tyrienne, épousée par Salomon, ne fait disparaître qu'en partie les difficultés signalées [1]. Quant à la fin du poème, on se représente habituellement, sans que ce soit dit d'une façon expresse, que Salomon, découragé ou amendé, libère la jeune fille; elle revient chez elle au bras de son bien-aimé. Suivent quelques morceaux particulièrement obscurs, et que Godet lui-même qualifie d'énigmes. Enfin l'on touche aux dernières lignes, on s'attend à assister à l'union des deux époux si longtemps séparés : point du tout! l'héroïne s'écrie : « Fuis, mon bien-aimé ! » Il est très curieux de relever la liste des expédients auxquels on a recours pour expliquer ce malheureux : « Fuis ! » au moment précis où l'on croit lire : « Reste! »

En résumé, cette reconstruction dramatique du Cantique des cantiques me paraît inacceptable. Je ne crois pas qu'on puisse jamais tirer de ce poème, d'une façon quelque peu vraisemblable, ce que les partisans du drame prétendent y trouver. Ceux-ci devraient d'ailleurs commencer par se mettre d'accord au moins dans une certaine mesure. Or, ils en sont loin; les deux seuls points sur lesquels il y ait unanimité sont les suivants : 1° le Cantique est un drame; 2° tous les

[1] Je m'empresse de reconnaître que sur d'autres points encore le système développé par M. Bruston est beaucoup plus acceptable que ceux de ses confrères dramatisants. Ainsi il n'impute pas à la Sulammite des rêves où elle parle à haute voix, et encore moins des accès de somnambulisme. Il se borne à supposer qu'elle raconte à son entourage, dans le harem de Salomon, ses souvenirs amoureux. Malgré ces améliorations incontestables introduites dans la conception générale, je ne puis trouver dans le texte les fondements suffisants pour justifier cette théorie; le caractère artificiel de la composition dramatique me semble se révéler dès les premiers mots et se manifester dans la nécessité d'introduire des interruptions, de brusques passages d'un interlocuteur à l'autre, et des jeux de scène que rien ne fait supposer. Enfin, les sentiments attribués aux personnages ont quelque chose qui contraste avec l'Orient antique et moderne.

interprètes antérieurs l'ont mal compris. Si l'on veut lire une critique concluante, écrasante du système dramatique à deux personnages, il n'y a qu'à s'adresser aux défenseurs du système à trois personnages; la cause inverse peut être plaidée avec le même succès. Pour que le Cantique fût un drame il faudrait qu'il présentât une action, une intrigue, un plan, un dénouement: tout cela fait défaut. On pourrait d'ailleurs soulever une question préalable, demander si les Sémites en général, et les Hébreux en particulier ont conçu ou simplement entrevu le genre dramatique, s'il existe le moindre indice dans ce sens. Il faudrait bien répondre que non. Le Cantique-drame constituerait donc un cas absolument unique. A vrai dire, on pourrait néanmoins, malgré l'absence de toute œuvre analogue, l'admettre à titre d'exception; mais encore faudrait-il, dans cette hypothèse, se trouver en face d'un ensemble de preuves nettes et décisives, et ce serait aux champions de l'interprétation dramatique à les fournir.

On comprendra sans peine que, concluant négativement sur la question du drame, nous nous dispensions de discuter si la pièce a été jouée ou non, en d'autres termes si les Israélites ont connu et pratiqué les représentations théâtrales. Parmi les partisans de l'interprétation dramatique, ce point est sérieusement discuté: les uns se prononcent négativement, les autres, plus hardis, ne répugnent pas à soutenir que le Cantique a dû réellement être représenté par des acteurs.

Nous n'avons pas davantage à prendre position dans une autre discussion engagée entre les champions de la théorie dramatique, au sujet du but qu'aurait le poème. A défaut du sens allégorique, de plus en plus abandonné, ne peut-on pas, demandent-ils, discerner dans le Cantique, compris et interprété comme un drame, une tendance sinon religieuse, du moins morale? Glorification de l'amour vrai par opposition aux passions sensuelles et aux jouissances vulgaires, supériorité de la monogamie sur la polygamie, éloge du mariage, de la constance en amour, de la fidélité conjugale, triomphe d'un sentiment sincère et profond sur les attraits de la richesse et de la pompe royale, voilà autant de thèmes qui

ont paru dignes d'être célébrés, et que l'on a indiqués comme ayant inspiré le poète du Cantique.

En adoptant ce point de vue, on donnerait à cette œuvre une saveur morale et on légitimerait d'une façon plausible sa présence dans le recueil biblique. Incapable de voir dans le Cantique un drame, je suis contraint de renoncer également à lui attribuer le but et le caractère décrits ci-dessus. Je ne demanderais pas mieux que de discerner dans ce poème les nobles pensées, les sentiments justes et généreux que j'ai signalés tout à l'heure. Je dois confesser que je ne les y trouve point et qu'à mon avis ils y ont été introduits et pour ainsi dire greffés par les interprètes. Il serait peut-être désirable et avantageux, aux yeux d'un grand nombre, de trouver une explication du Cantique qui pût rendre sa présence dans la Bible compréhensible pour chacun. Mais ce pieux désir ne constitue pas une raison suffisante pour nous faire adopter une interprétation condamnée à nos yeux par l'examen même du texte.

§ **355.** Y a-t-il donc une autre solution à proposer? Dès longtemps les rares théologiens qui réagissaient contre le système allégorique avaient émis l'idée que le Cantique renfermait un recueil de chants d'amour ou chants nuptiaux, dus à un seul auteur ou à plusieurs auteurs différents. Cette hypothèse a été reprise et soutenue d'une façon magistrale par Reuss en 1879. Elle trouve un appui dans les poésies que la littérature arabe fournit en grande abondance et qui, provenant d'auteurs variés et d'époques diverses, n'en portent pas moins un caractère commun par la manière dont elles célèbrent les amours du poète. Toutefois, on pouvait objecter que le Cantique présentait l'aspect d'une collection de chants populaires plutôt que celui d'une œuvre poétique individuelle; on pouvait surtout alléguer l'impossibilité de justifier le groupement de ces chants et de leur assigner une place dans la vie et les mœurs du peuple hébreu. La réponse a été donnée par les travaux de Wetzstein et de Budde.

Le premier, arabisant distingué, pendant longtemps consul de Prusse à Damas, a publié dès 1873 le résultat de ses recherches personnelles, faites sur les lieux mêmes et concer-

nant les usages en vogue chez les indigènes de Syrie à l'occasion des mariages. Nous allons les exposer brièvement, mais il convient de mentionner au préalable, à l'honneur de Franz Delitzsch, qu'il fut le premier à discerner l'importance des observations de Wetzstein et qu'il en reproduisit la substance et les détails les plus caractéristiques dans un appendice de son commentaire sur le Cantique (1875). Quelques années plus tard (1882, 1883), Budde fut à son tour frappé de l'importance des aperçus nouveaux suggérés par Wetzstein; il s'attacha, comme hébraïsant et exégète, à en tirer parti pour présenter, au sujet du Cantique des cantiques, une conception qui ne fît pas violence au texte et qui pût s'appuyer sur les mœurs mêmes des populations. Ses vues ont été exposées en 1894 dans une brochure publiée simultanément en Amérique et en Allemagne, et un peu plus tard (1898) dans un commentaire sur le Cantique.

Wetzstein a constaté qu'en Syrie les noces villageoises se célèbrent généralement au printemps; les festoiements durent une semaine entière; ils ont lieu en plein air, sur l'aire ou grande place du village. Pendant les sept jours de fête, le marié et la mariée sont qualifiés de roi et de reine, et traités comme tels. On leur dresse un trône, les garçons d'honneur forment leur escorte et le principal d'entre eux joue le rôle de vizir. Des chants accompagnent chacun des actes successifs de la semaine nuptiale. Dès le premier jour, le jour même du mariage, la fiancée exécute elle-même, en tenant une épée nue, une danse qu'on nomme la « danse de l'épée », et qui est accompagnée par un chant des assistants. Les jours suivants c'est devant les deux époux et en leur honneur qu'ont lieu les danses et les chants. Ceux-ci portent le nom de *ouasf;* la description de la beauté du marié et des charmes de la mariée en fait le sujet principal.

Ce coup d'œil rapide sur les coutumes nuptiales des Syriens me semble bien fait pour élucider le problème soulevé par le Cantique. En tout pays, les usages populaires se transmettent de génération en génération, et se perpétuent avec une extraordinaire ténacité, et tel est particulièrement le cas de ceux qui se rattachent aux événements de la vie de famille, naissances,

mariages, enterrements. Les Asiatiques sont à cet égard plus conservateurs encore que les Européens; les campagnards le sont plus que les citadins. Les paysans syriens peuvent fort bien avoir retenu, en matière de fêtes nuptiales, les us et coutumes de leurs ancêtres. De la sorte on obtiendrait une base historique pour les chants rassemblés dans le Cantique; on ne pourrait plus affirmer qu'ils ne répondent à rien dans la vie des Israélites. Au contraire, leur rôle et leur destination se trouveraient clairement définis.

Les titres de roi et de reine, que, de nos jours encore, on donne aux nouveaux mariés, auraient donc dans le Cantique le même sens purement conventionnel. Les noms de Salomon et de la Sulammite pourraient s'interpréter d'une façon analogue. On sait que dès les temps anciens, et actuellement encore, Salomon est, aux yeux de tous les Orientaux, juifs, chrétiens et musulmans, l'incarnation la plus parfaite et la plus magnifique du prestige royal. Traiter quelqu'un de roi, c'est le flatter; le traiter de roi Salomon, c'est lui accorder le suprême honneur. Cette façon figurée de comprendre et d'expliquer la mention de Salomon dans le Cantique supprime les difficultés que soulève l'application de ce nom au monarque lui-même qui l'a porté. En effet, si l'on regarde de près le texte, on voit que le nom de Salomon est prononcé pour la première fois dans **3** 7, 9, 11; s'il désignait le fils de David en personne, et cela comme acteur principal dans un drame historico-symbolique, ne serait-on pas en droit d'en attendre la mention dès le début de l'œuvre? Ensuite, il faut arriver tout à la fin du dernier chapitre (**8** 11-12) pour que Salomon soit de nouveau nommé. Quant à la Sulammite, cette appellation n'est pas un nom propre, comme le font croire au lecteur ceux qui, supprimant l'article, disent Sulamithe; c'est une indication de provenance, et le sens en est : l'habitante de Sulem. Ainsi orthographiée, cette localité est inconnue; mais il est plus que probable qu'on doit voir dans cette forme une variante de Sunem, bourgade du territoire d'Issacar (Jos. **19** 18, I Sam. **28** 4, II Rois **4** 8) située au nord de Jizréel, au pied du Petit-Hermon, et qui porte actuellement le nom de Sulam (avec *l*).

Sulammite serait donc l'équivalent de Sunammite, qualificatif qui est donné dans la Bible à deux femmes. Y aurait-il moyen de rattacher à l'une ou à l'autre l'emploi de ce nom dans le Cantique? Il ne saurait en être question pour celle qui figure dans l'histoire d'Elisée (II Rois **4** 8-37; comp. **8** 1-6). Mais il en est autrement pour Abischag la Sunammite (I Rois **1** 3, 15, **2** 17, 21, 22). Celle-ci était si remarquable par sa beauté qu'elle l'emportait sur toutes ses contemporaines. Il n'y aurait donc pas lieu de s'étonner si son nom était devenu en quelque sorte proverbial et constituait un compliment en usage, à l'adresse de celles dont on désirait vanter les attraits. Il faut du reste noter que la mention de la Sulammite ne se trouve que dans un seul passage du Cantique (**7** 1; le mot y est répété deux fois), et vers la fin du livre. Les partisans de l'interprétation dramatique pensent que la jeune fille enlevée par Salomon était de Sunem. Pour nous, il nous semble plus probable que cette expression doit être prise figurément, comme une formule admirative à l'adresse de la mariée et qu'elle fait par conséquent pendant à l'emploi du nom de Salomon pour l'époux[1].

§ **356**. Tout commentateur qui accepte l'hypothèse des chants nuptiaux se trouve en présence d'une tâche très délicate. Il s'agit en effet de séparer les unes des autres et de délimiter exactement les diverses poésies rassemblées dans le Cantique. Le texte ne fournit à cet égard aucune indication; la division en chapitres, effectuée au moyen âge d'une façon tout arbitraire, ne saurait être d'aucun aide. Il n'en est pas de même dans un recueil similaire de chants d'amour égyptiens, qui datent du temps des Ramsès et qu'on a récemment découverts. Là, la fin de chaque poésie est nettement marquée d'un signe. Dans le Cantique, rien de semblable. Outre cette difficulté, il faut encore tenir compte de certaines éventualités : les chants peuvent n'avoir été conservés que d'une façon fragmentaire, des transpositions peuvent avoir été effectuées,

[1] Le mot « Sulammite » présente d'ailleurs, en hébreu plus que dans les traductions, une certaine assonance avec le nom de Salomon, et cette circonstance peut avoir contribué à motiver le choix de cette désignation pour l'épouse.



à dessein ou par mégarde. De là d'inévitables tâtonnements, et de notables divergences dans les divisions adoptées par différents auteurs. Reuss, qui écrivait avant que les idées de Wetzstein eussent été systématisées et qui semble d'ailleurs n'en avoir pas eu connaissance, partageait le Cantique en 16 morceaux détachés, de dimensions très inégales. Il ne se préoccupait pas, et pour cause, de les classer conformément au programme de la semaine nuptiale. C'est en revanche ce que Budde entreprend de faire. Il distingue 23 chants, de petites dimensions, puisque le Cantique se compose de 116 versets en tout.

Voici quelle est la division adoptée:

1.	**1**	2-4	chant de l'épouse à son époux;
2.		5-6	éloge de l'épouse, prononcé par elle-même;
3.		7-8	le rendez-vous au pâturage;
4.		9-17	dialogue des époux;
5.	**2**	1-3	nouveau dialogue;
6.		4-7	l'épouse chante l'amour;
7.		8-14	le printemps, saison des fiançailles;
8.		15	chant humoristique des jeunes filles;
9.		16-17	chant de l'épouse;
10.	**3**	1-5	rêve d'amour;
11.		6-11	le trône nuptial et le cortège de l'époux;
12.	**4**	1-7	l'époux vante la beauté de l'épouse[1];
13.		9-11	ravissements de l'époux;
14.	**4**	12-**5** 1	l'épouse est comparée à un jardin;
15.	**5**	2-**6** 3	la beauté de l'époux chantée par l'épouse[2];
16.	**6**	8-9	l'époux préfère sa jeune épouse à tout un nombreux harem;
17.	**6**	10-**7** 6	chant accompagnant la « danse de l'épée » de l'épouse, le premier jour des noces;
18.	**7**	7-10	chant de l'époux;
19.		11-14	le printemps et l'amour (fait pendant à **2** 8-14).
20.	**8**	1-2	chant de l'épouse[3];

[1] Le v. 8 est considéré comme une intercalation postérieure.

[2] **6** 4-7 reproduit avec certaines divergences le chant de l'époux **4** 1-7.

[3] Les v. 3-4 sont une répétition de **2** 6-7.

21. 5-7 la puissance de l'amour ;
22. 8-10 les soucis des frères de l'épouse ;
23. 11-12 les deux vignes [1].

Nous donnons la division ci-dessus à titre d'exemple, et sans prétendre qu'elle doive être considérée comme certaine et définitive. On pourrait en indiquer d'autres, ainsi celle de Baudissin qui se borne à admettre 15 chants et fractionne par conséquent moins le poème que ne le fait Budde. Le désaccord entre ces deux auteurs est du reste moindre en réalité qu'il ne semble à première vue. Pour les divisions principales, ils coïncident, et assignent une même destination aux morceaux les plus importants. L'un et l'autre rapportent le chant auquel appartiennent les premiers versets du ch. **7** à la danse nuptiale dite « de l'épée », telle que la pratiquent encore les Syriens actuels. Ainsi s'explique d'une façon naturelle une expression employée dans **7** 1, et demeurée incomprise : « la danse des camps ». On l'interprétait jusqu'ici le plus souvent par « la danse de Mahanaïm », du nom d'une ville bien connue (Gen. **32** 2, Jos. **13** 26, 30, **21** 38, II Sam. **2** 8, 12, 29, **17** 24, 27, **19** 32, I Rois **2** 8, **4** 14, I Chron. **6** 80), ou bien, d'après le sens de ce terme, par « la danse des deux camps » ou « des deux chœurs ». Le texte n'oblige aucunement à lire le duel avec la vocalisation massorétique, et la « danse des camps » paraît une désignation très appropriée pour la cérémonie dont il s'agit.

Tout récemment, P. Haupt a de son côté publié une traduction annotée du Cantique, divisé en chants nuptiaux conformément aux données de Wetzstein. Il distingue 12 chants de grandeur inégale, et les reconstitue au moyen de transpositions qui, pour être ingénieuses, n'en paraîtront pas moins singulièrement osées. Dans les traits essentiels il ne s'écarte pas sensiblement des deux auteurs susmentionnés ; mais sa reconstruction a quelque chose de beaucoup plus radical.

Etant donnée la nature même du recueil que nous appelons le Cantique des cantiques, compris comme une collec-

[1] Les v. 13 et 14 semblent deux fragments détachés, recueillis à la fin de la collection.

tion de chants nuptiaux populaires, il est inévitable que les commentateurs diffèrent sensiblement dès qu'il s'agit de remettre quelque ordre dans cet ensemble de morceaux détachés. Les partisans de l'interprétation dramatique, auxquels nous avons objecté leurs perpétuels désaccords, seraient mal venus à adresser à leur tour un reproche analogue à ceux qui s'inspirent des observations de Wetzstein. Voici en effet ce que nous aurions à leur répondre. Vous affirmez, dirions-nous, que le Cantique est un drame; du même coup vous lui attribuez un plan et vous lui reconnaissez le caractère de l'unité. Vous êtes donc tenus, par définition, de faire la preuve de vos allégations et de nous présenter une conception dramatique du Cantique sur laquelle vous puissiez vous entendre. Pour nous, le cas est tout différent. Au lieu de parler d'unité, nous proclamons au contraire la diversité; nous déclarons avoir affaire à une collection de morceaux détachés, ayant une destination commune, mais dont le groupement n'a rien de systématique. Il s'agit, en somme, non pas d'une sorte de liturgie des noces populaires, mais d'un choix d'échantillons poétiques disposés sans ordre et sans méthode. Dans ces conditions, il est naturel que les efforts tentés pour classer ces matériaux portent le cachet de tentatives individuelles et subjectives. Il serait contradictoire de s'attendre à un autre résultat. Du moment qu'on se trouverait en présence d'un ensemble bien ordonné, d'un organisme à la structure régulière, il y aurait lieu de mettre en doute nos prémisses et de faire des réserves sur le caractère populaire et prime-sautier du recueil[1].

§ **357**. Si nous nous demandons maintenant à quelle époque peut remonter la composition du Cantique des cantiques, on comprendra sans peine que cette date ne puisse être fixée d'une façon précise. Il est dans la nature même des chansons

[1] Un ouvrage récemment paru (1901), le *Palæstinischer Diwan*, de G.-H. Dalman, renferme une abondante collection de chants populaires arabes, recueillis par l'auteur, de la bouche même des indigènes, pendant un séjour prolongé en Terre-Sainte. Un grand nombre des pièces rassemblées dans ce volume présentent de très intéressantes analogies avec le Cantique des cantiques.



populaires de se transmettre oralement, d'une manière presque indéfinie. Les uns ajoutent, les autres retranchent, tous plus ou moins introduisent des variations; le thème demeure le même, certains passages saillants se conservent tels quels, mais le détail se modifie sans cesse. Quand vient enfin l'heure de la rédaction écrite, il est impossible de dire combien de changements la poésie a subis. Si de plus on cherche à la noter en deux lieux différents ou en s'adressant à deux individus distincts, on obtient des recensions qui offrent des variantes, et la plupart du temps on ne saurait déterminer quelle est la leçon primitive et en quoi consistent les remaniements ultérieurs. Cela étant, toute tentative d'assigner une date aux premières origines du Cantique des cantiques serait infructueuse ou illusoire. Il se peut que déjà au temps des rois d'Israël et de Juda on chantât, durant les fêtes nuptiales, des poésies semblables à celles qui sont parvenues jusqu'à nous. Mais sous la forme où nous les possédons elles ne sauraient remonter à une époque aussi antique, car, au point de vue de la langue, elles portent l'empreinte de la période postexilique. On y trouve le mot *pardes*, jardin (**4** 13), emprunté à la langue perse [1] et qui ne se rencontre, dans le reste de l'A. T., que dans Néh. **2** 8 et Eccl. **2** 5. Un autre terme, *appiryon*, palanquin, litière (**3** 9), ne peut s'expliquer par aucune étymologie sémitique, et trouve en revanche une origine très plausible dans le mot grec *φορεῖον,* qui a le même sens [2]. Il paraît donc à peu près certain que, sous leur forme actuelle, les poésies du Cantique des cantiques ont été rédigées après que les influences perse et grecque avaient eu le temps de s'exercer sur la langue hébraïque. Nous sommes ainsi conduits jusqu'au IIIe siècle av. J.-C., et la présence de

[1] De là vient le terme grec παράδεισος, ainsi que notre mot paradis. Il n'est peut-être pas superflu de faire remarquer que *pardes* ne se trouve pas dans le texte hébreu de Gen. **2-3**.

[2] D'après Baudissin, le morceau **3** 7-11 devrait être considéré comme ayant une autre provenance que le reste des pièces du recueil, auquel il aurait été ajouté après coup. Le mot grec employé dans un des versets de ce passage ne serait plus un indice de postériorité pour l'ensemble du livre, mais seulement pour son contexte immédiat.



nombreux néologismes et araméismes vient corroborer cette conclusion. D'autre part, il ne semble guère possible de descendre plus bas que cette époque-là, et cela pour deux motifs. Il faut en effet se rappeler, tout d'abord, que durant le cours de la période postexilique l'hébreu a graduellement cessé d'être la langue courante en Palestine, et qu'il a peu à peu cédé la place à l'araméen. Ce changement d'idiome a dû se produire en première ligne dans le langage populaire, et les chants nuptiaux rentrent à coup sûr dans cette catégorie. Il est donc probable qu'à un moment donné l'emploi de l'araméen s'est tout naturellement substitué, dans les festivités nuptiales, à celui de l'ancienne langue tombée en désuétude. En second lieu, pour que le Cantique des cantiques ait pu être classé dans la littérature sacrée, recevoir une interprétation allégorique et être finalement admis à figurer parmi les livres saints, il faut qu'il soit complètement sorti des usages dits profanes. Les deux circonstances que nous venons d'indiquer sont solidaires; elles s'opposent à notre avis à ce qu'on fixe, pour la rédaction du Cantique, une date trop rapprochée de l'ère chrétienne.

La question de l'auteur (ou des auteurs) est, par la force même des choses, de celles auxquelles il ne faut pas songer à répondre, ou, pour mieux dire, elle ne se pose même pas. On ne recherche pas à qui peut remonter un produit littéraire aussi impersonnel que le sont nécessairement des chansons populaires comme celles dont nous parlons. L'ancienne tradition, sanctionnée par la suscription du livre d'après laquelle le Cantique serait de Salomon, doit être écartée après tout ce qui a été dit sur le contenu et le caractère de l'ouvrage. Il se peut, comme il a été indiqué plus haut, que les mots « lequel [est] de Salomon » aient été rajoutés tardivement, peut-être au moment où le livre a été rattaché au recueil biblique. La donnée de I Rois **4** 32 était bien faite pour suggérer une semblable attribution, puisque, d'après ce témoignage, Salomon avait « composé 1005 cantiques ». Il faut noter toutefois qu'au dire du verset suivant (33) les sujets traités par le roi-poète appartenaient à un tout autre domaine que celui des chants d'amour. Le titre proprement

dit (Cantique des cantiques) pourrait avoir existé antérieurement, avant que l'on y joignît la mention de Salomon.

§ **358.** S'il est impossible de déterminer soit l'auteur, soit la date précise du poème, on peut du moins rechercher dans quelle région de la Terre-Sainte doit être placé le berceau des chants en question. Très fréquemment on s'est prononcé pour la partie septentrionale du pays; on alléguait, à l'appui de cette hypothèse, la mention du Liban (**4** 8, 11, 15, **5** 15, **7** 5) et de l'Hermon (**4** 8)[1], des monts de Galaad (**4** 1, **6** 5), du Carmel (**7** 6), le nom même de la Sulammite, enfin le passage où il est parlé de Thirtsa. L'argument tiré de Sulem ou Sunem n'a de valeur que si l'on voit dans cette localité la patrie réelle de l'héroïne supposée; si au contraire Sulammite est une sorte de terme technique, caractérisant la beauté féminine, il n'y a pas lieu de lui assigner une signification géographique. Les hautes montagnes du nord étaient sans doute connues et même célèbres d'un bout à l'autre de la Palestine; il en était de même du Carmel et de Galaad. La question de Thirtsa est plus complexe. « Tu es belle comme Thirtsa, agréable comme Jérusalem », est-il dit dans **6** 4. Thirtsa a été la capitale du royaume des Dix tribus sous ses premiers rois (I Rois **14** 17, **15** 21, 33, **16** 6, 8, 15, 17, 23). La mention de cette ville, et cela en parallélisme avec Jérusalem, ne révèle-t-elle pas un auteur éphraïmite? n'implique-t-elle même pas une époque très ancienne, antérieure à Omri, le fondateur de Samarie? Evidemment, il se pourrait qu'on eût affaire ici à une réminiscence, remontant à un temps très reculé. Il convient toutefois de remarquer que, même après avoir perdu son rang de résidence royale, Thirtsa peut avoir conservé une renommée justifiée par la beauté de sa situation[2]; il faut surtout noter que par son étymologie transparente (du verbe *ratsa*, ou d'après une meilleure transcription *raça*, plaire) le nom de cette ville se présente tout naturelle-

[1] L'Amana et le Senir, cités dans ce même passage, sont aussi des sommets montagneux dans les mêmes parages. Du reste **4** 8 passe aux yeux de plusieurs critiques pour une intercalation dans le texte primitif.

[2] Le site de Thirtsa n'est pas connu; on a cherché à identifier cette ville avec plus d'une localité moderne, mais la question demeure en suspens.



ment à l'esprit quand il s'agit d'une comparaison portant sur la beauté.

D'autre part, les filles de Jérusalem figurent à plusieurs reprises (**1** 5, **2** 7, **3** 5, 10, 11, **5** 8, 16, **8** 4) dans le Cantique, et forment si visiblement l'entourage habituel de l'épouse qu'il me semble difficile de ne pas voir dans la Judée et sa capitale le théâtre naturel de ces scènes d'amour. Il est d'ailleurs aussi fait mention d'En-Guédi, au bord de la mer Morte (**1** 14), de Saron (**2** 1), de Hesbon (**7** 5), en sorte que les parties les plus diverses du territoire se trouvent nommées [1]. Ajoutons que, s'il est parlé (**7** 5) de « la tour du Liban qui regarde vers Damas », un autre passage (**4** 4) cite « la tour de David, bâtie pour être un arsenal ; mille boucliers y sont suspendus, tous les boucliers des héros » ; et cette description nous ramène à Jérusalem.

Notre impression est donc nettement favorable au point de vue d'après lequel il faudrait chercher dans la capitale du judaïsme, et non pas dans quelque recoin écarté de province, le cadre habituel des chants nuptiaux rassemblés dans le Cantique. Dans ce cas, il y aurait peut-être lieu de s'étonner que les descriptions de la campagne y tiennent une si large place, et cette difficulté pourrait nous arrêter si nous n'étions pas amenés à envisager tout ce déploiement de termes rustiques comme ayant un caractère artificiel et conventionnel. Il y a, nous l'avons reconnu, une fiction poétique inhérente à ces chants, par le fait même qu'ils présentent l'époux comme un roi puissant et l'épouse comme la belle des belles. C'est également en vertu d'une fiction, pensons-nous, que le couple des mariés est présenté sous l'aspect d'un berger et de sa bergère. L'emploi d'images rustiques, les allusions constantes aux travaux des champs, aux arbres, aux fruits et aux fleurs, jettent sur tout l'ensemble des cérémonies nuptiales des reflets poétiques : il y a pour des citadins un attrait particulier

[1] Quelques autres désignations topographiques demeurent obscures ; telles sont Bath-Rabbim (**7** 5), Baal-Hamon (**8** 11). Peut-être aussi faut-il envisager Beth-Hayyayin, « la maison du vin » (**2** 4), comme un nom propre, celui d'une localité inconnue ? Enfin, « les tentes de Kédar » (**1** 5) nous transportent hors du pays d'Israël, chez les habitants du désert.



à se représenter l'existence au grand air, dans la verdure, dans la simplicité et la liberté de la vie champêtre. L'appel adressé aux filles de Jérusalem revient périodiquement comme une espèce de refrain pour nous rappeler que, sous ces riants tableaux empruntés aux mœurs des paysans, il s'agit en réalité du mariage de quelque habitant de la ville : la prose de la vie se trouve ainsi transformée pour quelques jours du moins, l'art et la poésie reprennent leurs droits. Ce revêtement factice autorise d'ailleurs certaines hardiesses et fait excuser ce que les chants nuptiaux peuvent avoir d'un peu trop libre. Quoique dès longtemps devenu sédentaire, le peuple juif n'avait pas perdu la mémoire des temps anciens où ses ancêtres vivaient d'une vie toute différente, au sein de la nature. Celle-ci a inspiré les poètes anonymes et sans prétentions auxquels nous devons ce recueil, si étrangement conservé à la postérité au milieu des monuments les plus graves et les plus imposants de la pensée religieuse des Hébreux. Le Cantique, s'il est complètement en dehors de cette haute sphère, a du moins le mérite de nous faire connaître la nation juive dans l'intimité de ses joies de famille. Sans lui, cette face de sa vie nous serait sans doute demeurée totalement inconnue.

II. Le livre de Ruth.

§ **359.** Ce livre appartient au genre narratif. Il porte le nom de son principal personnage, comme c'est le cas pour d'autres livres bibliques, Josué, Samuel, Esther, Jonas, etc. Personne d'ailleurs ne songe à voir dans cette dénomination l'indication de l'auteur.

Il s'agit, dans ce petit ouvrage, d'un épisode concernant une certaine famille israélite, et non pas d'un fait touchant à l'histoire générale du peuple. Pourtant, les circonstances rapportées dans ce récit sont mises, par un tableau généalogique, en relation avec les destinées de la dynastie nationale, et la narration acquiert ainsi une portée plus générale.

Voici en quelques mots l'analyse du livre de Ruth. Pour échapper à une famine survenue au temps des juges, un

homme de Bethléhem, Elimélec, émigre au pays de Moab avec sa femme et ses deux fils. Ceux-ci épousent deux Moabites ; puis les trois hommes de la famille meurent. La veuve d'Elimélec, Naomi, se décide à retourner dans sa patrie et exhorte ses deux belles-filles à rentrer chez leurs parents. Mais l'une des jeunes femmes, Ruth, ne peut se résoudre à abandonner sa belle-mère : elle l'accompagne à Bethléhem, où elles arrivent au début de la moisson. Tel est le contenu du ch. **1**.

Le ch. **2** introduit un nouveau personnage, à savoir Boaz, homme riche et parent d'Elimélec. Ruth va glaner dans son champ et reçoit de lui l'accueil le plus bienveillant. Naomi, informée de ce qui s'est passé, y voit un heureux augure : Boaz, pense-t-elle, sera disposé à faire son devoir de parent en épousant la jeune veuve.

La moisson une fois terminée, Naomi envoie Ruth auprès de Boaz pour le mettre en demeure de l'épouser (ch. **3**). Boaz s'y montrerait disposé, mais il ne veut pas empiéter sur les droits que possède un autre homme, plus proche parent que lui d'Elimélec et des siens.

La scène décrite au ch. **4** se passe à la porte de la ville. En présence de témoins, Boaz et l'autre parent concluent, selon les formes légales, un arrangement aux termes duquel Boaz demeure seul en position d'exercer le droit dit de rachat, l'autre partie s'étant désistée. Boaz épouse donc Ruth, qui lui enfante un fils, nommé Obed. « Ce fut, est-il ajouté (17), le père d'Isaï, père de David. » Dans une sorte d'appendice généalogique (18-22) est indiquée la descendance de Pérets, fils de Juda, jusqu'à et y compris David.

L'époque à laquelle nous reportent les faits énoncés dans ce récit est aisée à déterminer : c'est la partie terminale de la période des juges, trois générations, soit environ un siècle, avant le règne de David. Il serait oiseux de vouloir préciser davantage ; quelques auteurs, il est vrai, ont cherché à établir une corrélation entre la famine de Ruth **1** 1 et les incidents relatés dans Jug. **6** 3-4, mais selon toute vraisemblance les cas de disette ont été fréquents en Israël en ces temps reculés, et la mention d'une famine ne fournit pas une donnée positive.

S'il est aisé de s'entendre sur l'époque où ont vécu les héros du livre, il est plus difficile de déterminer la date à laquelle leur histoire a été rédigée. Il se peut que pendant plusieurs générations la tradition orale ait seule raconté les touchantes aventures de Ruth la Moabite, devenue, d'une façon si imprévue, l'aïeule de la maison royale. Plus tard seulement on les a mises par écrit, et les caractères que présente le livre ne permettent pas d'assigner à cette rédaction une date antérieure à l'exil. Ainsi, d'une part, les indices linguistiques sont nettement défavorables à l'hypothèse d'une composition plus ancienne. A côté d'expressions que l'auteur paraît avoir empruntées au vocabulaire des livres de Samuel et des Rois, il en est d'autres qu'il emploie et qui sont propres aux livres postexiliques tels que les Chroniques, Esdras, Néhémie, Esther. Il y a également des araméismes. D'autre part, il faut relever, dans le même sens, la façon dont le récit parle des faits et des usages qu'il mentionne : il semble se considérer comme en étant à grande distance. Dès la première ligne, l'expression « au temps des juges » paraît nous reporter à une date postérieure à celle où les travaux de l'école deutéronomistique ont rassemblé et coordonné les matériaux du livre des Juges. Puis, quand il s'agit (**4** 7) de dépeindre un usage nettement spécifié dans la législation du Deutéronome (**25** 9-10), le livre de Ruth en parle, en termes plus généraux, comme de quelque chose qui se faisait « autrefois en Israël ». Il faut même aller plus loin et comparer attentivement la loi deutéronomique sur le lévirat (Deut. **25** 5-10) avec les usages tels qu'ils sont décrits dans le livre de Ruth. Celui-ci paraît avoir une notion assez vague des coutumes autrefois en vigueur ; ce sont à ses yeux des pratiques archaïques, qu'il suppose inconnues de ses lecteurs. Le lévirat, tel qu'il nous est connu par les textes de l'A. T., ne paraît pas avoir été appliqué à d'autres parents que les frères, au sens le plus strict. Seul, le livre de Ruth parle de ce droit et de ce devoir comme s'étendant jusqu'à des parents d'un degré éloigné.

Ces considérations conduisent la généralité des savants modernes à placer la composition du livre de Ruth après

l'exil, ou, au plus tôt, durant la période exilique elle-même. Le fait que Ruth figure parmi les Ketoubim est en accord avec cette date plutôt tardive.

§ **360.** Nous devons maintenant nous demander quel est le but qu'a poursuivi l'auteur qui a rédigé ce récit. Diverses suppositions ont été émises à cet égard.

D'après Reuss la tendance secrète de l'ouvrage serait d'effectuer une réconciliation entre les sujets de l'ex-royaume de Samarie et la dynastie davidique. A première vue, ce but n'apparaît pas très nettement; voici comment Reuss développe sa pensée. D'après le principe du lévirat, Obed (grand-père de David) est en fait l'enfant de Boaz; mais en droit il est considéré comme le fils et l'héritier de Machlon, fils d'Elimélec et premier mari de Ruth. Or Elimélec et ses fils sont des Ephratiens, c'est-à-dire des ressortissants d'Ephraïm; donc, légalement, la dynastie royale appartient aux Dix tribus autant et plus qu'à Juda.

Même à supposer que cette argumentation fût d'une solidité à toute épreuve, il serait permis de douter qu'une propagande politique fondée sur des raisonnements généalogiques aussi subtils pût obtenir de grands succès; son auteur nous ferait plutôt l'effet d'un naïf que d'un homme pratique. Mais la théorie de Reuss présente un défaut très évident: elle part de l'idée qu'un Ephratien est toujours et nécessairement un Ephraïmite. Or, il est parfaitement vrai que l'hébreu se sert de l'adjectif *ephrati* pour désigner un homme de la tribu d'Ephraïm (Jug. **12** 5, I Sam. **1** 1, I Rois **11** 26); mais il emploie aussi le même mot pour caractériser un Bethléhémite (I Sam. **17** 12), parce que Bethléhem portait le surnom d'Ephrata (Mich. **5** 1; comp. Gen. **35** 19, **48** 7). A en juger d'après **4** 11, le livre de Ruth identifie Bethléhem et Ephrata; il dit (**1** 2) qu'Elimélec et les siens étaient « Ephratiens de Bethléhem de Juda »; nulle part il ne parle d'Ephraïm. Reuss paraît donc avoir fondé son système par trop ingénieux sur un mot à double sens, et avoir eu le tort de le prendre dans son acception la moins naturelle, contrairement aux intentions apparentes de l'écrivain.

Un autre hébraïsant, Benary, a émis l'idée que le livre de

Ruth était destiné à faire connaître l'usage du lévirat, à montrer le fonctionnement de ce rouage juridique et à en recommander l'emploi. Quoique cette opinion ait rencontré une certaine faveur, nous ne croyons pas pouvoir nous y ranger : la façon même dont le lévirat est présenté ne semble pas indiquer chez l'auteur la connaissance approfondie du droit israélite et la préoccupation de le faire valoir.

Il est une autre interprétation qui, proposée par Geiger et habilement défendue par Kuenen, a récemment conquis de nombreux suffrages. Elle consiste à voir dans le livre de Ruth un écrit de circonstance, une sorte de pamphlet politique, au caractère franchement polémique. Il devrait son origine à la lutte engagée par Esdras et Néhémie contre les mariages des Juifs avec des femmes étrangères (comp. Esdr. **9-10**, Néh. **13** 23-29), et serait l'œuvre d'un adversaire des mesures rigoureuses prises à cette époque. L'écrivain combattrait le régime exclusif qu'on tendait à introduire et s'y prendrait fort adroitement en faisant remarquer que la dynastie davidique avait pour aïeule une de ces Moabites qu'on voulait maintenant proscrire. Sans méconnaître l'ingéniosité de cette explication, et jusqu'à un certain point son cachet de vraisemblance, il ne m'est pourtant pas possible d'y adhérer sans réserves. Il me semble en effet que, si tel était le but secret de l'auteur, il aurait laissé apercevoir un peu plus clairement quel était son dessein. Qu'est-ce qui frappe dans son exposé ? C'est la pauvreté de Ruth, ce n'est pas sa nationalité. Le parent qui s'efface devant Boaz et lui cède ses droits ne laisse aucunement entendre qu'il recule par suite d'un scrupule religieux ou patriotique. Il eût pourtant été aisé d'introduire quelque allusion à cette question délicate et de donner plus ostensiblement à Boaz le rôle d'un champion de la bonne cause. Bref, si le livre de Ruth a dû sa naissance à un esprit polémique, il en porte bien faiblement l'empreinte. Combien de ses lecteurs ne s'en sont jamais aperçu !

En outre, son admission dans le recueil sacré deviendrait, dans cette hypothèse, sinon inexplicable, du moins énigmatique. Sans doute, nous ne sommes plus au temps où l'on

attribuait à Néhémie la formation définitive de l'A. T. tout entier, et il n'est pas question, par conséquent, de lui imputer l'introduction d'un livre dirigé contre ses propres efforts. C'est au cours des siècles suivants que s'est fait en réalité le groupement graduel des Ketoubim. Le livre de Ruth peut n'y avoir été rattaché que plusieurs générations, deux ou trois siècles, après l'époque d'Esdras et de Néhémie. Néanmoins, quoique le temps écoulé apaise les ressentiments et dissipe les préventions, il peut à bon droit sembler étrange qu'un écrit sorti des rangs de l'opposition ait été précieusement conservé et finalement adjoint à une collection où la tendance contraire régnait en souveraine.

Ces objections nous semblent sérieuses; elles nous empêchent de nous ranger à l'opinion que nous discutons ici; il faut toutefois reconnaître que la question demeure ouverte. Peut-être pourrait-on supposer, comme le fait Baudissin, que, sans être la pensée maîtresse du livre et son but premier, la réaction contre les mesures intransigeantes d'Esdras et de Néhémie n'est pas tout à fait étrangère à l'esprit de l'écrivain. Celui-ci peut avoir estimé opportun de rappeler à ses contemporains que dans les temps anciens l'on était moins exclusif, que la famille royale avait elle-même du sang étranger dans les veines et qu'il était exagéré de vouloir paraître plus royaliste que le roi. Cette insinuation, pour peu qu'elle existe réellement, est en tout cas présentée avec une extrême discrétion, et nul ne saurait reprocher au livre de Ruth d'avoir adopté les allures d'une polémique haineuse. En le lisant, on ne respire point l'âpre parfum de la controverse; on est au contraire sous le charme d'une gracieuse narration, d'une idylle poétique.

Nous pensons donc que, pour discerner la raison d'être et le but du livre de Ruth, il n'est point nécessaire de recourir à des suppositions ingénieuses et quelque peu lointaines. Il suffit de se rappeler le goût des Orientaux — et les Hébreux ne font pas exception à la règle, — pour les histoires dramatiques, piquantes ou touchantes, qu'on se raconte d'une génération à l'autre. Les aventures de Naomi, de Ruth et de Boaz présentaient l'intérêt et l'attrait voulus pour séduire

les narrateurs et captiver les auditeurs. Puis surtout ce récit ne se rapportait pas à des personnages quelconques : il avait pour héros les aïeux du roi David en personne, et cette circonstance lui donnait un relief exceptionnel. C'est sans doute au motif indiqué en dernier lieu qu'est due l'insertion du livre de Ruth dans le recueil biblique. A cet égard il ne se recommandait en effet ni par son intérêt religieux, ni par sa portée historique ; mais il avait trait en quelque mesure aux destinées d'une race qui conservait, quoique détrônée et dépossédée, un prestige incomparable au sein de la nation juive.

§ **361**. Le livre de Ruth a-t-il toujours été un ouvrage à part, ou bien faut-il le considérer comme un morceau détaché d'une œuvre plus étendue ? Un fait, que nos traductions effacent, militerait dans ce dernier sens ; la narration commence par la conjonction *et* (**1** 1) : « Et il arriva, aux jours où les juges jugeaient, qu'il y eut une famine dans le pays ». Quelques auteurs, tels qu'Ewald et Bertheau, ont énoncé la supposition qu'originairement le livre de Ruth formait partie intégrante de celui des Juges, ou plus exactement de l'appendice de ce dernier, comme troisième épisode à la suite de l'histoire de Mica et de celle du lévite d'Ephraïm. A l'appui de cette idée, on fait valoir le fait que, dans la version des Septante, Ruth se trouve placé immédiatement après les Juges. Cette hypothèse toutefois vient se heurter à deux objections. En premier lieu, l'appendice du livre des Juges, quelle que soit la diversité des deux narrations qui le constituent, présente pourtant tel caractère commun dont nous ne retrouvons aucune trace dans Ruth. De plus — et c'est là la plus grosse difficulté, — il faudrait admettre qu'une fraction du recueil des Nebiim a été détachée après coup et transférée dans celui des Ketoubim. Une opération de ce genre nous paraît des plus invraisemblables. L'ordre que les livres bibliques occupent dans l'A. T. hébreu, ordre fondé sur des raisons de développement historique, nous semble de nature à primer d'une façon constante le classement plus raisonné et par conséquent plus artificiel qu'on rencontre dans les Septante.

S'il ne nous est pas possible de rattacher directement le livre de Ruth à l'un ou à l'autre des écrits canoniques que nous possédons, il y a peut-être moyen de discerner, par une autre voie, quelle serait sa provenance. On se rappelle sans doute qu'autour de la littérature sacrée des Hébreux s'est formé un genre d'écrits, nommés *midrasch* (voir plus haut, I, p. 319 ; voir aussi plus bas, § **402**, à propos des sources du livre des Chroniques); ce sont des commentaires, non point exégétiques et scientifiques, mais poursuivant un but d'édification et renfermant des anecdotes, des récits complémentaires. Les ouvrages de cette nature ont commencé à se produire durant la période postexilique; l'auteur des Chroniques en fait à deux reprises mention (II **13** 22, **24** 27); peut-être même peut-on en retrouver des traces dans le livre de Samuel. Il n'y aurait rien d'improbable, ainsi que l'a conjecturé Budde, à ce que l'histoire de Ruth ait fait originairement partie d'une œuvre semblable, rattachée aux données canoniques sur David. Il y a dans le livre de Samuel un passage (I **22** 3-4) qui établit une relation entre David et les Moabites. En effet, poursuivi par Saül, David remet ses parents à la garde du roi de Moab. Cette circonstance autorise suffisamment la supposition qu'il y avait entre eux des rapports antérieurs, et le midrasch peut avoir saisi cette occasion de raconter l'histoire de Ruth la Moabite, l'aïeule de David.

Jusqu'ici la question d'historicité n'a pas été abordée. Elle reçoit, comme on peut bien le présumer, deux réponses très différentes. Les uns en effet considèrent l'histoire de Ruth comme une pure fiction, à laquelle le passage susmentionné du livre de Samuel aurait servi de point de départ. Les autres, au contraire, voient dans ce même passage une preuve ou du moins une forte présomption à l'appui de la réalité des faits rapportés dans le livre de Ruth. Tout en reconnaissant que les détails de la narration sont dus soit à la tradition orale, soit à la plume du rédacteur, ils estiment que le fond du récit est historique, et que David a réellement eu pour arrière-grand'mère une Moabite. Entre ces deux opinions opposées, il est imposible de faire un choix suffisam-

ment motivé. On peut les défendre toutes deux ; on ne peut démontrer positivement ni la justesse de l'une, ni la fausseté de l'autre.

Au point de vue religieux, la portée du livre de Ruth est à peu près nulle. Les quelques expressions pieuses placées dans la bouche de Naomi et de Boaz, ou employées par le narrateur, prouvent simplement que celui-ci était un Juif croyant. La présence du nom de Dieu dans les salutations échangées a encore moins de signification, comme peuvent l'attester ceux qui, ayant voyagé dans l'Orient moderne, savent à quoi s'en tenir sur la valeur à attribuer aux formules de ce genre (comp. d'ailleurs notre mot adieu). Enfin, les célèbres paroles de Ruth, si fréquemment citées: « Ton peuple sera mon peuple et ton Dieu sera mon Dieu » (**1** 16), pour touchantes qu'elles soient, ne sauraient être présentées comme énonçant un principe recommandable sur le terrain religieux: bien au contraire, car elles impliquent la subordination des croyances aux affections humaines. En constatant ainsi que le livre de Ruth n'est pas un document religieux, nous n'entendons aucunement en contester l'intérêt et en déprécier le mérite. Ce petit ouvrage est, à sa manière, un des joyaux de la littérature hébraïque. C'est une fraîche idylle, remarquable par sa simplicité et par le souffle poétique qui l'anime. Les sentiments attribués aux divers personnages ont de l'élévation et de la délicatesse, sans être suspects d'exagération. Si l'écrivain a nourri des préoccupations dynastiques, il ne les a pas étalées avec ostentation. D'ailleurs le seul fait d'insister sur l'humble origine d'une des aïeules de David dénote soit la fidélité à des données historiques, soit l'aversion à l'égard des prétentions vaniteuses.

La narration se déroule avec aisance et limpidité. On n'y constate ni lacunes, ni interpolations. Le seul morceau qu'il y ait lieu de considérer comme une adjonction ultérieure, c'est la péricope terminale **4** 18-22. On pourrait en effet fort bien s'en passer: le v. 17 suffirait parfaitement, puisque, parlant du fils de Boaz, Obed, il ajoute: « Ce fut le père d'Isaï, père de David ». Il est donc vraisemblable qu'un lecteur ou un copiste, voulant faire preuve d'érudition et compléter les

renseignements généalogiques de l'opuscule, y a adjoint ce fragment, dont les allures ont un caractère spécial. On y rencontre le mot Tholdoth, et c'est en dehors de P et des Chroniques le seul passage de tout l'A. T. où ce terme soit employé (voir plus haut, I, p. 85 et 152). Les éléments de cette généalogie sont étrangers au livre de Samuel, qui ne remonte pas au delà d'Isaï dans la série des ascendants de David. En revanche, ils sont fournis par le Document sacerdotal du Pentateuque et par le livre des Chroniques. Un écho s'en retrouve dans la généalogie de Jésus (Matth. **1** 4-6), qui nomme expressément Ruth[1].

III. Le livre des Lamentations.

§ **362**. Dans la Bible hébraïque ce livre, comme ceux du Pentateuque, ne porte pas un titre emprunté à son contenu ou relatif à son auteur, mais il est désigné tout simplement par son premier mot[2], *eka*, qui veut dire : eh quoi! comment! Mais, à côté de cette dénomination usuelle et pour ainsi dire officielle, nous en rencontrons une autre, très compréhensible, puisqu'elle tire son origine de la nature même des poèmes réunis dans ce livre. Complainte ou élégie se dit en hébreu *kina ;* ce terme se rencontre à maintes reprises dans divers livres de l'A. T., ainsi que le verbe qui s'y rattache et qui signifie composer ou chanter un poème élégiaque. C'est donc par le pluriel de *kina*, *kinoth*, qu'on a aussi désigné le livre des Lamentations, ainsi que l'attestent les témoignages du Talmud et de saint Jérôme, auxquels on peut ajouter celui des annotations massorétiques placées à la fin de l'ouvrage. Ce titre, qui est excellent parce qu'il répond en tous points au contenu de l'ouvrage, est également celui qu'ont adopté les Alexandrins ; en effet la Bible grecque appelle ce livre *θρῆνοι*. En latin on s'est servi tantôt du terme

[1] Le même passage fait de Rahab la mère de Boaz; l'A. T. ne fournit aucune base à ce rapprochement, qui soulève une difficulté chronologique et procède sûrement de la tradition juive.

[2] Les ch. **2** et **4** commencent aussi par ce même mot.

grec latinisé *Threni*, tantôt de sa traduction *Lamentationes*. Quand ensuite il s'est agi de faire passer cette appellation dans nos Bibles françaises, on a malheureusement conservé le mot qui transcrit servilement l'expression latine, Lamentations, bien que dans notre langue ce vocable ne désigne pas un genre littéraire et que nous possédions des termes techniques tout à fait appropriés. Il en est résulté que, surtout chez ceux qui n'ont pas lu l'écrit biblique en question et qui le connaissent seulement par son nom habituel, une certaine prévention a pris naissance à son égard, et s'est plus injustement encore reportée sur l'auteur que la tradition lui assignait. Si l'on avait pris l'habitude de dire simplement et correctement « le livre des Complaintes » ou « le livre des Elégies », cet inconvénient aurait probablement été évité.

L'ouvrage se compose de 5 poèmes, parfaitement distincts et en même temps très proches parents les uns des autres. Au point de vue de leur structure métrique et strophique, ils figurent au premier rang parmi les œuvres poétiques des Hébreux. Ce n'est pas toutefois qu'ils soient coulés dans le même moule : ils ont chacun ses caractères particuliers. Le ch. **5** est celui qui se différencie le plus des autres[1]. Il contient une prière, ce qui n'est pas le cas des quatre précédents. Ceux-ci ont de plus en commun d'être des acrostiches alphabétiques, comme certains psaumes (**9-10, 25, 34, 37, 111, 112, 119, 145**), le morceau terminal des Proverbes (**31** 10-31) et, sous une forme incomplète, Nah. **1** 2-**2** 1, 3. Le ch. **5** ne présente pas ce caractère ; toutefois il compte 22 versets, ce qui est le chiffre des lettres de l'alphabet hébreu, en sorte qu'il a du moins ce rapport avec les autres poèmes de compter le même nombre de strophes.

Les quatre premières complaintes sont toutes écrites sur un mode particulier qu'on peut désigner comme étant celui de la *kina*. C'est à Budde qu'appartient le mérite d'avoir reconnu et fait admettre généralement qu'il existait en hébreu

[1] La division en chapitres correspond à la division naturelle en cinq poèmes ; nous pouvons donc dire indifféremment poème, complainte ou chapitre.

une structure métrique propre aux poèmes élégiaques. Elle consiste à user alternativement d'un stiche plus long et d'un stiche plus court. On trouve ce mètre spécial dans divers passages poétiques de l'A. T.; il est adopté parfois seulement pour quelques vers, d'autres fois pour des morceaux plus étendus. Dans Lam. **1-4** il est employé de la manière la plus conséquente. Dans les ch. **1**, **2** et **3** la strophe se compose de six stiches[1] dont trois (1, 3 et 5) ont une longueur presque double des trois autres (2, 4 et 6); plus exactement la proportion est celle de 3 : 2. Dans le ch. **4** les strophes ne comptent que quatre stiches, mais à part cette différence la structure est la même. Enfin dans le ch. **5** on ne rencontre pas le mètre de la kina; les stiches sont égaux, et il n'y en a que deux par strophe ou verset.

Dans les ch. **1**, **2** et **4** la première lettre de chacune des vingt-deux strophes constitue l'acrostiche. Le ch. **3** présente à cet égard une construction plus complexe et plus raffinée. En effet, dans chacune de ses vingt-deux strophes, la première lettre du premier, du troisième et du cinquième stiche est la même, et cette lettre est naturellement celle qu'indique la succession de l'alphabet hébreu[2].

Il faut encore noter une curieuse particularité qu'offrent, au point de vue alphabétique, les ch. **2**, **3** et **4** : dans chacun d'eux, l'ordre habituel des lettres hébraïques subit la même modification, par le fait que la strophe commençant par un פ, *pé* (**2** 16, **3** 46-48, **4** 16) précède celle dont l'initiale est ע,

[1] Dans la version Segond, l'arrangement strophique est défectueux pour les ch. **1** et **2**: au lieu d'avoir six vers, les strophes n'en ont que quatre, leur véritable division métrique n'ayant pas été comprise et reproduite par le traducteur. Il est juste de reconnaître que celui-ci avait achevé son œuvre avant que les travaux de Budde eussent été publiés. La version de Reuss et la Bible annotée de Neuchâtel donnent très correctement les strophes de six stiches; vu la date de leur publication, il ne semble pas non plus qu'elles aient pu connaître et utiliser les résultats des recherches de Budde.

[2] La circonstance signalée ci-dessus a influencé le partage et le numérotage des versets du ch. **3**. Quoique les strophes de ce poème aient les mêmes dimensions que celles des ch. **1** et **2**, on les a décomposées en trois versets chacune. Il en résulte que **3** a 66 versets, tandis que **1** et **2** n'en ont que **22**; leur longueur est pourtant exactement identique.

ayin (**2** 17, **3** 49-51, **4** 17)[1]. Cette interversion pourrait-elle être accidentelle? faudrait-il, en d'autres termes, accuser un copiste d'avoir fautivement transposé les strophes en question? Il serait à coup sûr bien extraordinaire qu'il eût pu commettre trois fois la même erreur, et trois fois à la même place; il serait non moins étrange, si la transposition était intentionnelle, qu'il ne l'eût pas opérée aussi au ch. **1**. D'ailleurs, ce qui condamne cette hypothèse, c'est que, dans les ch. **3** et **4** tout au moins, l'ordre actuel est impérieusement réclamé par le sens du poème. Dans le ch. **2**, on pourrait à la rigueur rétablir l'ordre accoutumé de l'alphabet; dans les deux autres, c'est impossible. Peut-être pourrait-on déjà mieux effectuer au ch. **1** une interversion qui le mettrait en harmonie avec les trois suivants : le fil de la pensée ne se trouverait pas rompu pour cela[2].

§ **363**. Après ces remarques relatives à la forme des poèmes que nous étudions, passons à l'examen de leur contenu. Tous se rapportent à une seule et même situation. Jérusalem a été prise, saccagée et détruite; beaucoup de ses habitants ont péri, d'autres ont été emmenés par le vainqueur. La situation est donc clairement décrite; il s'agit de Juda au temps de l'exil, après la catastrophe de 586. Les complaintes ont pour but de dépeindre l'état misérable auquel la nation est réduite, et, tout en reconnaissant la justice du châtiment envoyé par l'Eternel, d'implorer sa miséricorde. Les cinq poèmes traitant le même sujet, il n'est pas aisé de les différencier nettement. Cependant on peut discerner entre eux quelques nuances relativement au point de vue spécial où chacun se place.

Dans le ch. **1** Sion est au premier plan. Le poète la personnifie, « assise solitaire » et « semblable à une veuve ». Ses habitants sont en exil, ses trésors ont disparu, sa gloire

[1] Il en serait de même en français si un acrostiche alphabétique faisait, par exemple, passer la strophe P avant la strophe O.

[2] Aucun des autres poèmes alphabétiques de l'A. T. ne présente la même anomalie que Lam. **2-4**. Toutefois il y aurait de bonnes raisons pour l'introduire dans Ps. **34** et dans Prov. **31**, dans ce dernier cas en se fondant sur les Septante.

est perdue. Ses nombreux péchés (8) sont la cause de son malheur; la colère de l'Eternel l'a atteinte (12). Elle confesse elle-même sa culpabilité (18) et proclame la justice de Dieu. Elle appelle en terminant (21-22) une sévère rétribution sur ses ennemis.

Le ch. 2 met en scène le Seigneur lui-même et décrit son attitude hostile à l'égard de son peuple : « Il a été comme un ennemi, il a dévoré Israël ». Le poète décrit la désolation à laquelle est en proie Jérusalem. Celle-ci est coupable; ses prophètes, au lieu de l'avertir, l'ont trompée; ses ennemis sont dans la joie. Le chant se termine par une prière que Sion adresse au Seigneur, faisant appel à ses compassions.

Le poème du ch. 3 porte un caractère beaucoup plus personnel, au moins en apparence. « Je suis l'homme, est-il dit, qui a vu la misère.... » La plainte est donc placée dans la bouche même du poète, mais il n'en résulte pas qu'il faille y voir l'expression d'expériences purement individuelles; il est plus probable qu'il s'agit ici d'une personnification du peuple et que, par conséquent, la forme adoptée sert à revêtir les sentiments collectifs éprouvés par la nation [1]. Les v. 1-20 dépeignent, par des images variées, la terrible épreuve subie par celui qui parle, épreuve qui lui est venue de l'Eternel. Il est tenté de désespérer, mais, dans son abattement même, il veut encore avoir confiance dans les bontés de l'Eternel qui ne sont pas épuisées (21-25). Puis il montre que l'épreuve est salutaire pour l'homme, lorsqu'elle est supportée avec patience (26-30). En effet (31-39), le Seigneur est compatissant :

Ce n'est pas volontiers qu'il humilie
Et afflige les enfants des hommes.

L'injustice ne passe point inaperçue à ses yeux :

N'est-ce pas de la volonté du Très-Haut que viennent
Les maux et les biens?
Pourquoi l'homme vivant se plaindrait-il?
Qu'il se plaigne de son péché.

[1] On pourrait objecter le v. 14 : « Je suis pour tout mon peuple un objet de raillerie »; mais de nombreux manuscrits hébreux et la version syriaque lisent « pour tous les peuples », et cette leçon mérite d'être prise en sérieuse considération.

Suit un appel à rentrer en soi-même, à retourner à Dieu, à confesser ses péchés (40-41). Cette confession, qui commence avec le v. 42, est alternativement à la première personne du pluriel (42-47) et du singulier (à partir de 48), ce qui encourage à voir dans le sujet du discours plutôt une personnification collective qu'une individualité. Le poète, après avoir fait encore un tableau des souffrances endurées (49-54), invoque le secours de Dieu contre ses adversaires : il lui demande de déjouer leurs projets et de les livrer eux-mêmes à l'extermination (55-66).

Tandis que le chapitre précédent s'attache à retracer les souffrances intérieures, les douleurs intimes, les descriptions du ch. 4 portent plutôt sur les côtés extérieurs du désastre dont Jérusalem est la victime. Les diverses classes de sa population sont passées en revue : enfants et nourrissons (4), hommes riches habitués au luxe (5), princes (7-8), mères de famille (10). Tous sont en proie à la faim, à la misère, au mépris. Jérusalem l'inexpugnable a succombé aux efforts de l'ennemi (12). C'est là le fruit du péché de ses prophètes et de ses prêtres, qui ont répandu le sang des justes (13). Maintenant les voilà dispersés (16) ; nul n'est venu à leur secours (17) ; l'Oint de l'Eternel lui-même (le roi) a été fait prisonnier (20). Les Edomites ont beau jeu de se réjouir, mais leur tour viendra aussi (21) ; le chant finit sur une parole d'espérance et de consolation pour Sion (22).

Enfin le ch. 5 contient, comme nous l'avons dit, une prière adressée à l'Eternel, lui exposant en détail le malheur de son peuple (1-18). Notons, au v. 7, un passage caractéristique :

> Nos pères ont péché, ils ne sont plus,
> Et c'est nous qui portons la peine de leurs iniquités.

Mais constatons d'autre part qu'il est dit au v. 16 :

> Malheur à nous, parce que nous avons péché.

La péricope terminale (19-22) supplie l'Eternel de ne pas oublier son peuple, de revenir à lui et de le restaurer.

Cette analyse des cinq poèmes prouve qu'on peut légitimement caractériser le livre des Lamentations en parlant d'une certaine diversité dans l'uniformité. La différence d'un cha-

pitre à l'autre porte beaucoup moins sur le fond que sur la forme. Les deux chants qui présentent le plus d'affinité sont **2** et **4**; on est assez généralement d'accord pour leur assigner une même origine. Le ch. **1** par contre, outre qu'il se présente dans d'autres conditions au point de vue de l'ordre des lettres de l'alphabet, diffère d'une façon assez sensible des ch. **2** et **4**. Le ch. **3** a de son côté des allures qui lui sont particulières. Citons entre autres le fait que dans **1**, **2** et **4** chaque strophe forme un petit tout, à part de ce qui précède et de ce qui suit. Dans **3** au contraire, le passage d'une strophe à l'autre est souvent insensible au point de vue de la pensée; en revanche, c'est quelquefois au milieu d'une strophe qu'une idée nouvelle est abordée. Quant au ch. **5**, il est notablement différent des quatre autres; non seulement il n'est pas écrit dans le mètre de la kina, mais il offre encore d'autres caractères qui lui appartiennent en propre.

§ **364**. On le voit, la lecture et l'étude de ces cinq chapitres sont loin de suggérer l'impression qu'il faille les envisager comme l'œuvre d'un seul auteur, sauf pour **2** et **4** qui ont un air de parenté indiscutable. Au reste, le fait même qu'on en vient tout naturellement à rapprocher l'un de l'autre ces deux poèmes constitue par contre-coup une sorte de présomption contre l'hypothèse d'un seul écrivain, auteur du livre en bloc. C'est pourtant là le chemin qu'a pris la théologie traditionnelle. La Bible hébraïque, il est vrai, laisse la question absolument ouverte. Mais il en est autrement de la version alexandrine qui place en tête du livre des Lamentations la phrase suivante [1]:

Καὶ ἐγένετο μετὰ τὸ αἰχμαλωτισθῆναι τὸν Ἰσραὴλ καὶ Ἰερουσαλὴμ ἐρημωθῆναι ἐκάθισεν Ἰερεμίας κλαίων, καὶ ἐθρήνησεν τὸν θρῆνον τοῦτον ἐπὶ Ἰερουσαλὴμ, καὶ εἶπεν. « Et il arriva, après qu'Israël eut été fait prisonnier et que Jérusalem eut été

[1] On remarquera d'emblée le caractère sémitique que présente la construction de cette phrase grecque; on en trouve plus d'un équivalent dans les Evangiles. Cela ne prouve d'ailleurs pas qu'il faille nécessairement y voir la traduction d'un original hébreu; il suffit d'admettre que, tout en ayant été écrite en grec, la phrase a été pensée dans un idiome sémitique, ou simplement rédigée par un esprit accoutumé aux tournures de l'A. T.

rendue déserte, que Jérémie s'assit en pleurant, et qu'il chanta (litt. « complaignit ») cette complainte, et dit. »

La même donnée, concernant Jérémie, se trouve dans le Talmud et dans les anciennes versions, araméenne, syriaque et latine. Logiquement, il en est résulté qu'on a placé le livre des Lamentations à la suite de celui de Jérémie. Une autre conséquence a été que le nom du prophète s'est introduit dans le titre même de l'écrit biblique, tel qu'il figure dans nos versions usuelles. C'est là, il importe de le rappeler, une adjonction qui procède uniquement de la tradition juive et chrétienne et qui ne se fonde sur rien dans l'original hébreu.

Il se pourrait, au surplus, qu'on pût assigner une date encore plus ancienne à cette tradition et découvrir en sa faveur un témoignage antérieur à celui des Septante. Tout dépend, à cet égard, de la manière dont on comprend et interprète un texte des Chroniques (II **35** 25). Ce passage est relatif à la mort du roi Josias. Le narrateur rapporte qu'il « fut enterré dans les sépulcres de ses pères », et que « tout Juda et Jérusalem menèrent deuil sur Josias ». Puis il ajoute : « Et Jérémie fit une complainte sur Josias, et tous les chanteurs et les chanteuses parlèrent sur Josias dans leurs complaintes jusqu'à ce jour, et on en fit (litt. « on les mit comme ») une coutume en Israël, et voici elles sont écrites dans les Complaintes (Kinoth) ». Ce qui est certain, c'est que le Chroniste veut parler d'un recueil, qui, paraît-il, existait de son temps et qu'il semble connaître, recueil contenant, entre autres œuvres de divers chanteurs et chanteuses, une élégie de Jérémie sur Josias [1]. Ce qui est douteux, en revanche, et très

[1] Le texte hébreu n'implique pas nécessairement qu'il n'y eût qu'une complainte de Jérémie sur Josias : le verbe employé (litt. « Jérémie complaignit », sans complément direct) pourrait aussi bien signifier que le prophète composa plusieurs chants élégiaques sur le même sujet. — Au reste, le passage qui nous occupe est obscur ou ambigu sur d'autres points. Ainsi, au lieu d'admettre que chanteurs et chanteuses composèrent à l'envi des complaintes sur Josias, et les joignirent à celle (ou à celles) de Jérémie, on pourrait aussi supposer qu'ils se bornèrent à redire, en toutes circonstances et à propos d'une mort quelconque, le ou les poèmes du prophète. Ainsi encore, on peut se demander ce qui fut érigé en règle ou en coutume en Israël : est-ce de répéter les chants de Jérémie sur Josias, devenus une sorte de

controversé, c'est de savoir s'il entendait par là notre livre canonique des Lamentations, ou bien s'il s'agissait pour lui d'un tout autre recueil, dès lors perdu. Saint Jérôme paraît avoir été de l'avis mentionné en premier; pour lui, l'ouvrage auquel le livre des Chroniques fait allusion n'est autre que le livre biblique des Lamentations, et il interprète en conséquence celui-ci comme se rapportant à la mort de Josias. Ce dernier point constitue en tout cas une erreur : il n'est aucunement question de Josias dans les cinq poèmes que nous possédons, et ils ont trait, tous sans exception, à la situation créée par la ruine de Jérusalem en 586. Si donc Jérôme a raison d'identifier les Lamentations canoniques avec l'ouvrage cité par le Chroniste, celui-ci — la conclusion s'impose, — a commis une erreur en croyant que Josias était le sujet des élégies attribuées à Jérémie.

Plus anciennement que Jérôme, Flavius Josèphe s'était déjà expliqué sur le même sujet. Parlant de la kina de Jérémie sur Josias, mentionnée par le Chroniste, il déclare qu'on la possédait encore de son temps. On pourrait, il est vrai, supposer qu'un document de ce genre, attribué à tort ou à raison à Jérémie, existait au temps de Josèphe et qu'il s'est perdu depuis lors. Mais c'est fort invraisemblable, et il est beaucoup plus naturel d'admettre chez l'écrivain juif la même conception erronée que nous rencontrons chez Jérôme : il voudrait parler du livre canonique des Lamentations et le considérerait comme motivé par la mort de Josias.

Nous sommes, pour notre part, obligé de laisser le problème sans solution positive. Sans doute, le Chroniste peut s'être trompé, il peut avoir cru, comme plus tard Jérôme, et probablement aussi Josèphe, que dans les Lamentations il était parlé de Josias; la façon dont il cite les Complaintes paraît indiquer qu'il a en vue un recueil très connu. Pourtant, on ne

liturgie funéraire, ou bien est-ce de mentionner le nom de Josias dans toute complainte mortuaire, composée en souvenir de qui que ce fût? Enfin, qu'est-ce qui est « écrit dans les Complaintes »? d'autres poèmes que ceux de Jérémie? Cela est fort possible; autrement le pluriel employé force à conclure que Jérémie fit plusieurs complaintes sur Josias. On le voit, l'exégèse de ce passage est hérissée de points d'interrogation.

saurait exclure l'autre éventualité : il existait peut-être un recueil intitulé les Kinoth et qui renfermait un poème considéré comme l'œuvre de Jérémie et rappelant la mémoire de Josias.

§ **365**. Qu'on adopte sur ce point telle ou telle conclusion, ou qu'on se refuse à trancher la question, on ne saurait en tout cas tirer de la citation du Chroniste une preuve, ni même un indice quelconque en faveur de l'hypothèse traditionnelle qui attribue les Lamentations à Jérémie. Cette attribution procède, selon toute apparence, du besoin instinctif et généralement répandu de sortir de l'anonymat, de mettre un nom d'auteur sur toute œuvre littéraire ou artistique. On se résigne difficilement à ignorer la personnalité à laquelle remonte la composition de quelque chef-d'œuvre ; une statue, un tableau, un poème paraissent — bien à tort — perdre de leur mérite et de leur valeur si l'on n'est pas fixé sur leur origine. De là, la tendance courante à baptiser toute œuvre anonyme du nom d'un auteur plus ou moins probable. Or, pour les Lamentations, il n'y avait guère moyen d'hésiter. La situation que ces chants décrivent est clairement dessinée : il s'agit de la catastrophe qui a mis fin à l'existence autonome du royaume de Juda. Un prophète d'entre les plus grands a été, chacun le sait, le contemporain et le témoin de ce douloureux événement ; il l'a présenté comme un juste jugement, châtiant le péché du peuple ; il a flagellé la conduite des prêtres et des prophètes et blâmé la propension constante à chercher de l'aide au dehors, en Egypte spécialement. Or, les Lamentations se placent sur le même terrain et adoptent la même attitude : quoi de plus naturel, cela étant, que d'y voir une œuvre de Jérémie en personne ? On peut d'ailleurs discerner dans ces cinq poèmes certains termes, certaines locutions et certaines images qu'on rencontre également dans le livre de Jérémie.

Toutefois, un examen plus approfondi fait surgir des difficultés et rend invraisemblable la solution traditionnelle. A côté ou, pour mieux dire, en face des analogies signalées ci-dessus, il est des dissemblances qui l'emportent en importance et en nombre. Elles sont frappantes, en premier lieu, au point

de vue de la forme. Un exégète bien connu, Nægelsbach, dont les tendances étaient nettement conservatrices, avait entrepris d'écrire un commentaire sur Jérémie et les Lamentations. Il avait achevé la première et la plus considérable des deux portions de sa tâche, et il aborda les Lamentations, ainsi qu'il l'avoue lui-même, avec la pleine persuasion qu'elles étaient l'œuvre de Jérémie. Mais à mesure qu'il avançait dans leur étude, sa conviction s'ébranlait, et elle finit par céder la place à une conclusion tout opposée. Le commentateur dont nous parlons a soumis la terminologie des Lamentations à un contrôle détaillé et sévère ; il a dressé des tables comparatives de leur vocabulaire et de celui du livre de Jérémie, et il est arrivé à des résultats qui militent fortement contre l'unité d'auteur. Driver, dont on connaît la compétence dans le domaine spécial de l'appréciation linguistique des écrits hébreux, aboutit aux mêmes résultats, et, sur cette base solidement établie, il nous semble légitime de nous prononcer dans un sens contraire à la tradition.

Ajoutons du reste qu'au point de vue du fond, on peut signaler aussi dans les Lamentations certaines particularités qu'on s'étonnerait à bon droit de rencontrer chez Jérémie. Mentionnons la façon dont il est parlé (**4** 20) du roi de Juda, qui ne saurait être autre que Sédécias. Rappelons aussi que Jérémie ne se serait pas classé au nombre de ceux qui regardaient avec espoir du côté de l'Egypte (**4** 17) et que, nulle part dans ses prophéties, il ne lance contre Babylone des imprécations semblables à celles de Lam. **1** 21-22, **3** 59-66. Enfin, si nous cherchons à nous représenter Jérémie après la destruction de Jérusalem, au terme d'un ministère de quarante années, nous pouvons le concevoir s'affligeant sur la chute de sa patrie et prononçant à ce propos des paroles émues comme il y en a dans les Lamentations ; mais ce que, pour ma part, il m'est impossible de lui attribuer, c'est le labeur d'un genre tout spécial que nécessite la composition d'une série d'acrostiches, parmi lesquels il en est un (**3**) d'une ingéniosité exceptionnellement raffinée. Je constate volontiers et avec admiration que la pensée du poète n'a pas eu à souffrir du moule étroit dans lequel il l'a coulée ; mais,

étant donné le caractère de Jérémie tel que nous le connaissons, il nous paraît impossible qu'il ait été l'homme pour accomplir un semblable tour de force dans les circonstances où il se trouvait. Puis, à quel moment faudrait-il placer l'élaboration de ces poèmes? Sur les décombres fumants de Jérusalem? à Mitspa, aux côtés du gouverneur Guedalia? dans l'hôtellerie voisine de Bethléhem? après la fuite en Egypte? Il suffit de faire cette énumération pour constater l'impasse où l'on serait acculé si l'on voulait à tout prix maintenir l'opinion traditionnelle.

Non, Jérémie n'est pas l'auteur des Lamentations. Mais il ne s'ensuit pas qu'il ait été sans influence sur leur composition. Ceux qui les ont écrites se sont inspirés de lui, ils ont été ses disciples et, dans une certaine mesure, ses continuateurs. Voilà la part de vérité que contient la tradition. Si l'on veut grouper les écrits bibliques d'après leurs affinités, les Lamentations trouvent leur place tout naturellement à côté du livre de Jérémie. Pour être complet, je dois ajouter qu'elles ont également puisé à une autre source. Elles ont connu le livre d'Ezéchiel et lui ont fait un certain nombre d'emprunts, ce qui constitue, soit dit en passant, une raison de plus pour les attribuer à d'autres qu'à Jérémie.

Il faut probablement admettre quatre auteurs différents, l'un pour **2** et **4**, un autre pour **1**, un troisième pour **5**, et un dernier, le plus récent probablement, pour **3**. Le second de ces poètes se distingue du premier, entre autres, au point de vue de l'ordre alphabétique qu'il a suivi. Celui du ch. **5** n'emploie pas le même mètre que les autres; en revanche son poème présente, plus que n'importe quelle autre page de la Bible hébraïque, la recherche des désinences assonantes : on peut presque dire qu'il a la préoccupation de la rime. La syllabe qu'il affectionne est *nou ;* il ne la place pas de préférence à la fin des hémistiches. Quant au ch. **3**, qui offre certains indices de postériorité, on lui a quelquefois reproché de n'être qu'une sorte de pastiche, une imitation un peu servile des autres, de manquer d'originalité. Si cette allégation est légèrement fondée, ce n'est en tout cas qu'au point de vue de la forme. Pour le fond ce poème a quelque chose

d'élevé et de profond qui lui appartient en propre, et il me semble qu'on doit lui attribuer une très grande valeur.

D'une façon générale, les Lamentations font ressortir avec force certaines vérités morales et religieuses. Elles traduisent d'une manière expressive les sentiments d'humiliation, de repentance et de confiance en Dieu qui animent une nation soumise à l'épreuve. Par la force même des choses, elles se meuvent dans un cercle restreint d'idées, et n'élargissent pas nos connaissances de théologie biblique. Mais elles fournissent une lecture intéressante et fortifiante pour les affligés, et leur mérite littéraire et poétique les place à un rang éminent parmi les écrits lyriques que nous ont laissés les Hébreux.

IV. L'Ecclésiaste.

§ **366.** Il est deux livres bibliques dont les noms sont sans cesse rapprochés l'un de l'autre : l'Ecclésiaste et le Cantique des cantiques. En effet, extérieurement parlant, ils occupent une position analogue. Dans nos Bibles, ils figurent côte à côte ; dans l'A. T. hébreu ils sont tous deux au nombre des Meguilloth. A propos de l'un comme de l'autre le nom de Salomon est prononcé. Enfin chacun d'eux est unique en son genre dans le recueil biblique et leur admission définitive au nombre des écrits sacrés a soulevé les mêmes incidents. Mais, pour peu qu'on les envisage en eux-mêmes, on constate au contraire le plus éclatant de tous les contrastes. Le Cantique est exclusivement consacré à décrire l'amour, avec les joies et les tribulations qui s'y rattachent ; le doute, l'angoisse, la souffrance, le péché lui sont inconnus. L'Ecclésiaste en revanche a reconnu et proclame l'inanité des jouissances et promène sur l'univers un regard mélancolique et découragé.

Nos Bibles classent l'Ecclésiaste parmi les livres « poétiques », et l'adjoignent ainsi à Job, aux Psaumes, aux Proverbes et au Cantique. Or, autant ces quatre livres-là méritent d'être considérés comme des poèmes ou des recueils de poésies, autant l'Ecclésiaste appartient à un genre différent. En fait, il eût fallu créer à son usage exclusif une division

à part dans la Bible. On ne pouvait évidemment le ranger ni parmi les livres de la loi, ni parmi les écrits historiques et prophétiques. Que pouvait-on donc en faire? Comme à beaucoup d'égards il se rapproche du livre des Proverbes, on l'a placé dans son voisinage immédiat; le nom de Salomon a également été une raison pour l'associer au Cantique. Il forme donc, avec les deux ouvrages en question, ce qu'on a quelquefois appelé le « groupe des écrits salomoniques ». Mais il importe de se rappeler que ce soi-disant livre poétique est écrit en prose; rarement, et d'une façon purement occasionnelle, le style de l'écrivain emprunte en quelque mesure la forme extérieure de la poésie hébraïque, le parallélisme (voir par exemple **7** 8, **10** 20, etc.)[1].

En hébreu le titre du livre est *Kohéleth*. Plus exactement, ce mot désigne le personnage dans la bouche duquel sont placés les discours et les sentences qui constituent l'ouvrage. Et l'on ne peut pas se méprendre sur son identité: il ne peut s'agir que de Salomon. En effet, dès la première ligne (**1** 1) nous lisons: « Paroles de Kohéleth, fils de David, roi à Jérusalem ». Un peu plus bas (**1** 12) Kohéleth parle de lui-même comme ayant été « roi sur Israël dans Jérusalem ». Et les descriptions du ch. **2** contiennent des allusions manifestes à Salomon. D'autre part, il est telle expression, employée par l'écrivain, qui laisse voir qu'il s'agit ici d'une simple fiction littéraire. Ainsi, avant tout, dans ce même passage **1** 12, le verbe est au passé: « Moi, Kohéleth, j'ai été roi dans Jérusalem ». Cette manière de parler implique en hébreu la cessation de l'état de choses décrit. Cela est si vrai, et les rabbins l'ont si bien senti, qu'une légende a pris naissance pour expliquer ce passage sans renoncer à la salomo-

[1] Dans une brochure récemment parue, *Die Metrik des Buches Kohelet*, Fribourg (Suisse) 1904, le professeur V. Zapletal soutient la thèse intéressante que l'Ecclésiaste est écrit d'après certaines règles de métrique. Sans contester la justesse de cette observation, j'estime que, même si elle est reconnue exacte, l'Ecclésiaste n'en demeurera pas moins très différent de ce que l'on entend par « livres poétiques », soit au sens général de ce terme, soit au sens spécial qu'on lui donne en parlant des écrits bibliques. — Voir aussi, du même auteur: *Das Buch Kohelet*, Fribourg (Suisse) 1905, commentaire publié durant l'impression du présent ouvrage.



nicité réelle du livre. On racontait chez les juifs que Salomon avait été, à titre de châtiment, momentanément dépossédé de son trône, qu'un ange ayant pris sa ressemblance s'y était assis à sa place, et que le monarque déchu et méconnu avait pu s'écrier tristement: « J'ai été roi... » Plus tard, ajoutait-on, il était rentré en grâce auprès de Dieu et avait recouvré sa puissance. Cette narration, précisément en raison de son caractère imaginaire, témoigne très fortement en faveur du sens à donner au passage de l'Ecclésiaste. Il faut encore remarquer qu'à partir du ch. **3** l'auteur cesse en fait de s'identifier avec Salomon: il n'assume ce rôle que dans les premières pages de son livre[1]. Comme nous le verrons plus tard, l'hypothèse d'une composition de l'Ecclésiaste par Salomon en personne est absolument insoutenable: le contenu de l'ouvrage s'y oppose, et la langue dans laquelle il est écrit constituerait à elle seule une objection insurmontable.

En revanche, on s'explique aisément que l'auteur du livre ait choisi Salomon pour placer dans sa bouche les pensées et les sentiments qu'il voulait exprimer. C'était un usage assez répandu, à l'époque où l'Ecclésiaste a été composé, que d'attribuer la paternité d'un ouvrage à tel personnage célèbre des temps passés. Or, quelle figure historique se prêtait mieux que Salomon au rôle que voulait lui faire jouer l'auteur de notre livre? Sa sagesse était proverbiale, sa richesse également; il avait exercé l'autorité royale et accompli de grands travaux; au point de vue religieux et moral, sa biographie, telle qu'on la connaissait, renfermait des éléments disparates; bref, sa personnalité répondait admirablement au but que se proposait l'écrivain.

§ **367**. C'est donc certainement le roi Salomon qui est mis en scène sous le nom de Kohéleth ; mais l'emploi de ce terme n'en demeure pas moins une énigme. A l'époque où l'on croyait encore à la possibilité d'attribuer le livre à Salomon

[1] Là même il ne se montre pas préoccupé de sauvegarder les apparences jusque dans le moindre détail. En effet, il parle (**1** 16; comp. **2** 7, 9) de « tous ceux qui ont régné avant moi sur Jérusalem ». Or David seul s'est trouvé dans ce cas, à moins qu'on ne veuille supposer, en désespoir de cause, qu'il s'agit ici des rois jébusiens.

lui-même, on n'arrivait pas à expliquer pourquoi il lui avait plu de substituer à son propre nom une désignation mystérieuse. Au temps actuel, où l'on envisage le personnage de Salomon comme étant fictivement mis en avant par un écrivain très postérieur, on n'est guère moins embarrassé. Sans doute on comprend un peu mieux la substitution d'une sorte de pseudonyme transparent au nom véritable de l'auteur supposé. Mais on ne justifie pas par là le choix du mot Kohéleth plutôt que de tout autre. Que signifie en effet ce terme? C'est le participe actif d'un verbe hébreu [1] qui signifie convoquer une assemblée, et par extension la présider et lui adresser un discours [2]. Ainsi l'ont compris les Septante, qui ont adopté, pour traduire Kohéleth, le mot Ἐκκλησιαστής (Ecclésiaste), dérivé du mot *ἐκκλησία*, assemblée, dont nous avons fait église. La Bible latine s'est approprié cette dénomination et, à sa suite, les versions modernes en ont fait autant, du moins en français et en anglais; en allemand, on dit *der Prediger*, le prédicateur.

Seulement, cette interprétation, quelque bien fondée qu'elle puisse être, ne réussit en rien à nous faire comprendre le choix de ce terme, qui ne cadre ni avec la personnalité de Salomon, ni avec le contenu de l'ouvrage. Si l'on voulait à tout prix désigner Salomon sous un nom conventionnel, il semble qu'il aurait été aisé de trouver maints titres ou qualificatifs en accord avec son rôle historique comme roi, comme juge, comme sage, comme poète, etc. Mais pourquoi en faire un « convocateur» d'assemblée, ou un président, ou un orateur? Et si, d'autre part, on examine le livre qui porte ce titre embarrassant, on s'aperçoit bien vite qu'il n'y est aucunement question d'une assemblée quelconque, non plus que d'un

[1] J'ai eu l'occasion plus haut (I, p. 151) de citer un autre dérivé de ce même verbe, à savoir le mot *qahal*, assemblée. Conformément aux règles de la transcription, je l'ai orthographié par *q*; je devrais de même transcrire Qohéleth, mais l'usage d'écrire Kohéleth est trop répandu pour que je puisse y contrevenir. Ce n'est du reste pas la seule fois que je me trouve contraint de commettre une inconséquence de ce genre.

[2] Le mot latin *concio* et ses dérivés, *concionari*, *concionator*, ont une série de sens quelque peu analogues à ceux du verbe hébreu en question.

homme chargé de la réunir et de discourir dans son sein. Les réflexions variées, les maximes, les paradoxes et les boutades qui remplissent les pages de l'Ecclésiaste ne font nullement penser à une prédication et à un prédicateur. Ainsi, la traduction du terme hébreu peut être exacte : elle ne fait pas avancer d'un pas la solution du problème.

D'ailleurs, et c'est une complication de plus, Kohéleth est une forme féminine et non pas masculine. Tout ce que nous venons de dire sur « celui » qui convoque, préside, ou prêche, devrait donc être entendu de « celle » qui remplit ces fonctions. Cela étant, la difficulté soulevée par le mot Kohéleth, comme appellation de Salomon, se trouve encore accrue. On a cherché divers moyens d'y obvier. On a signalé deux noms propres d'hommes, cités dans l'A. T. et qui présentent exactement la même forme que Kohéleth : Sophéreth et Pokéreth (Esdr. **2** 55, 57, Néh. **7** 57, 59). On a fait remarquer que dans les langues sémitiques le féminin s'emploie parfois pour exprimer qu'une notion est conçue au superlatif : Kohéleth serait ainsi le prédicateur modèle, le prédicateur par excellence. Ou bien encore on a soutenu qu'il s'agissait de la sagesse (mot féminin en hébreu), personnifiée par Salomon et à laquelle se rapporterait le qualificatif Kohéleth. Ces diverses observations ne font pas disparaître l'obstacle. Que des hommes aient réellement porté des noms féminins, ce fait n'est pas sans analogie et on peut le comprendre, surtout au temps où les noms présentent encore un sens intelligible pour tous et participent de la nature des surnoms ou sobriquets ; mais quand il s'agit d'une appellation artificielle le cas est tout autre. L'arabe fournit des exemples de substantifs féminins servant à désigner la quintessence ou le maximun d'une qualité ; en hébreu, il n'y a pas d'exemple d'expression ainsi formée, et, dans le cas particulier qui nous occupe, on en discernerait malaisément la raison d'être ; de plus un participe féminin n'est pas tout à fait la même chose qu'un substantif féminin. Enfin, c'est une tentative forcée et malencontreuse que de vouloir introduire la sagesse comme sujet parlant dans l'Ecclésiaste : on ne peut se représenter la sagesse prononçant les paroles de **1** 13-18, encore moins celles de **2** 1-11. Et

comment pourrait-elle se dire « fils de David » et « roi d'Israël » ?

Il faut noter du reste que, si Kohéleth est un mot de forme féminine, il est traité comme un masculin dans la construction des phrases : les verbes qui ont ce mot pour sujet sont au masculin, à l'exception d'un seul passage (**7** 27), où une erreur, facile à rectifier (d'après **12** 10), paraît s'être glissée dans le texte hébreu.

Pour ma part, j'estime depuis longtemps — et c'est aussi l'opinion soutenue par Renan (1882), — que pour se rendre compte du terme Kohéleth, il faut faire totalement abstraction du sens qu'il a en hébreu et s'attacher uniquement aux lettres qui le composent, indépendamment de toute vocalisation : K, H, L, T. Les Juifs paraissent avoir pris un plaisir extrême à certaines opérations cryptographiques, tenant de la nature de l'anagramme et consistant à remplacer les lettres d'un nom par d'autres lettres correspondantes, en vertu d'une combinaison, d'un artifice convenu à l'avance. Tantôt ils se fondaient pour cela sur la valeur numérique des consonnes de l'alphabet : additionnant les lettres d'un mot ils lui en substituaient un autre donnant le même total [1]. Tantôt ils disposaient l'alphabet de deux façons différentes et parallèles et remplaçaient telle lettre de la série normale par la lettre correspondante dans l'autre série [2]. Il faut avouer que ni l'un ni l'autre de ces deux systèmes n'a donné jusqu'à ce jour la clé du mot KHLT. Toutefois, comme Salomon s'écrit également en hébreu avec quatre lettres (SLMH), il est permis de croire qu'on trouvera quelque jour le mot de l'énigme. Quant au fait que les quatre consonnes KHLT ont reçu une vocalisation, et cela sous la forme Kohéleth, c'est tout à fait con-

[1] Ce procédé a reçu dans la littérature rabbinique le nom de *guematria*, et plus spécialement de guematria numérique. Apoc. **13** 17-18 en fournit un exemple ; les écrits du judaïsme postérieur en renferment beaucoup d'autres. Quant à l'A. T., il est possible, mais non certain, qu'il en contienne quelques traces.

[2] Par extension, on fait aussi rentrer ce genre d'opérations dans la guematria, sous le nom de guematria permutative. La Bible en offre deux exemples dans Jér. **25** 26 et **51** 1,41. Comp. plus haut, I, p. 484, n. 1, et p. 498, n. 1.



forme aux usages juifs ; les faits analogues abondent dans la littérature rabbinique et dans la terminologie grammaticale.

§ **368.** Il est extrêmement difficile d'établir une division rationnelle du livre de l'Ecclésiaste. La nature même de l'ouvrage est telle qu'on ne peut pas y discerner de coupures nettement marquées. Si donc nous essayons d'en partager le contenu en quelques parties distinctes, nous n'avons pas la prétention de reproduire ainsi les intentions de l'auteur. Celui-ci est certainement demeuré étranger à toute préoccupation de ce genre : il a écrit ses pensées sans songer à les grouper d'une façon déterminée.

Au début, nous lisons le titre ou suscription, dont nous avons déjà parlé (**1** 1). A sa suite vient un morceau très important qui sert d'exorde à l'ouvrage (2-11). Kohéleth y expose à grands traits le problème qui, entre tous, le préoccupe et le tourmente. Il l'exprime en poussant tout d'abord (2) son exclamation favorite : « Vanité des vanités, tout est vanité ». Cette parole revient et revient encore, comme un mélancolique refrain, dans toute la suite du livre, tantôt dans des termes identiques (**12** 10), tantôt sous une forme abrégée (**1** 14, **2** 1, 11, 15, 17, 19, 21, 23, 26, **3** 19, **4** 4, 7, 8, 16, **5** 9, **6** 2, 9, 11, **7** 6, **8** 10, 14, **11** 8, **12** 2). Mais Kohéleth ne se contente pas de donner ainsi essor à ses impressions ; il formule d'une façon plus positive, plus précise (3) la question qui l'agite et à laquelle il cherche à répondre : « Quel bénéfice y a-t-il pour l'homme dans tout le labeur qu'il accomplit sous le soleil ? » Voilà le point capital, le thème fondamental du livre : c'est le problème du *yitron*, c'est-à-dire de l'excédent, du bénéfice ou du profit qui subsiste en fin de compte et qui constitue un gain réel. Existe-t-il ou n'existe-t-il pas ? Telle est la question que Kohéleth se pose. Par des analogies tirées du domaine de la nature (4-8) et de l'histoire (9-11), il est porté à conclure négativement. Toutefois, il ne se laisse pas aller à cette impression première : il veut procéder par voie expérimentale et essayer par divers moyens d'aboutir à un résultat positif.

Première partie : 1 12-3.

A : **1** 12-18. Le premier moyen dont Kohéleth a fait l'essai, c'est la sagesse, la science : il a beaucoup étudié et observé et, tout bien considéré, il a vu que tout est vanité et poursuite de vent[1].

B : **2** 1-11. Il s'est tourné d'un autre côté : il a recherché la jouissance. Son faste et son opulence ont été sans bornes, il ne s'est rien refusé; mais, quoiqu'il avoue avoir pris un certain plaisir à tout cela (10), il n'en arrive pas moins, en dernière analyse, à redire : Vanité et poursuite de vent! point de « yitron » sous le soleil.

C : **2** 12-23. Rapprochant l'une de l'autre la sagesse et la folie, qu'il connaît toutes deux pour s'y être adonné tour à tour, Kohéleth les compare entre elles et pèse leurs avantages respectifs. A certains égards le sage semble l'emporter sur l'insensé, mais en fait « ils ont l'un et l'autre un même sort » (14). « Le sage meurt aussi bien que l'insensé » (16), tout est vanité et poursuite de vent (17). Passe encore si le sage était sûr d'avoir un héritier digne de lui ; mais le contraire arrive souvent. Les jours de l'homme ne sont que douleur (23) : Vanité, vanité!

D : **2** 24-**3** 8. En résumé, Kohéleth en vient à déclarer qu'il n'y a qu'à manger, à boire et à jouir. « Cela aussi, dit-il, vient de la main de Dieu. » L'homme agréable à Dieu l'emporte sur le pécheur ; mais cela encore est vanité et poursuite de vent. Cette conclusion peut paraître ici surprenante et immotivée, mais Kohéleth la justifie à sa manière en affirmant qu'il y a un temps pour tout et en développant ce thème au moyen de nombreux exemples. La conclusion à tirer de ce morceau, c'est que rien n'a une valeur absolue et permanente ; suivant les circonstances les choses les plus désagréables, les plus pénibles même ont leur raison d'être.

E : **3** 9-22. Kohéleth pose de nouveau sa question fondamentale : Quel bénéfice y a-t-il pour celui qui travaille? Pour

[1] Cette locution « poursuite de vent » se trouve 7 fois associée à « vanité » (**1** 14, **2** 11, 17, 26, **4** 4, 16, **6** 9) et 2 fois seule (**1** 17, **4** 6).

y répondre il fait intervenir Dieu. Si l'homme a quelques jouissances ici-bas, c'est un don de Dieu (13). Kohéleth s'incline devant la puissance divine (14-15). Même en présence des injustices, il proclame que Dieu jugera le juste et le méchant (17). Mais, aussitôt après cette déclaration, il est entraîné à assimiler l'homme à la bête : ils ont même souffle et même sort, l'avantage de l'homme sur la bête est nul, car tout est vanité (18-19). Il semble qu'au temps de Kohéleth on pensait que « le souffle des fils de l'homme monte en haut » et que « le souffle de la bête descend en bas dans la terre »; mais Kohéleth déclare qu'on n'en sait rien (21). Tout va dans un même lieu, tout retourne à la poussière (20).

Seconde partie : 4-6.

Jusqu'ici, c'est-à-dire dans les ch. **1-3**, on peut discerner un certain ordre, un enchaînement des idées, un thème principal autour duquel se groupent d'une façon plus ou moins rigoureuse les réflexions de l'auteur. Les ch. **4-6** n'offrent même plus l'apparence d'un plan et d'un groupement quelconques. Il faut donc les traiter comme une succession de maschals détachés, indépendants les uns des autres, à la façon de Prov. **10** ss., avec cette différence toutefois que la forme poétique du distique rythmé fait défaut.

Kohéleth commence par plaindre les opprimés; plus heureux, dit-il, sont les morts que les vivants, plus heureux encore ceux qui ne sont jamais nés (1-3). Il déplore la jalousie des hommes entre eux (4), blâme à la fois l'oisiveté complète et le travail excessif (5-6), et s'étonne de voir un homme peiner sans trêve alors qu'il n'a aucun proche parent (7-8).

Dans la péricope 9-12, il fait valoir la supériorité de l'association à deux sur l'isolement. Dans la suivante (13-16) il énonce sa préférence pour un jeune homme pauvre et sage comparé à un roi vieux et imbécile; toutefois il met en garde contre toute prévision trop optimiste à propos des monarques futurs.

Abordant les relations de l'homme avec Dieu, il pose certaines règles concernant la fréquentation du temple (17), la

prière (**5** 1-2) et les vœux (3-6). Sur tous ces points, il recommande de faire plutôt moins que plus ; avant tout il ne faut pas faire de zèle.

Kohéleth ne s'étonne point en voyant régner l'injustice ; elle lui paraît inévitable (7-8). Il constate aussi que l'abondance des richesses ne rassasie pas leur possesseur (9-11). Parfois il arrive qu'une fortune se perde et que l'héritier présumé se trouve frustré de tout (12-16). Il revient ensuite (17-19) à une pensée déjà énoncée plus haut (**3** 12-13): il faut jouir, dit-il, c'est là un don de Dieu. Mais il se peut que la mort intervienne soudain et alors c'est un étranger qui profite des biens du défunt (**6** 1-2). L'important, c'est de jouir de ce qui est bon; la vie d'un homme n'a aucune valeur s'il ne se rassasie de bonheur ; sans cela mieux vaudrait n'être pas né (3-6 ; comp. **4** 3). Malheureusement l'homme est insatiable ; ce qu'il possède ne le satisfait jamais, il désire autre chose, et nul ne connaît l'avenir. En somme, vanité et poursuite de vent ! (7-12).

Troisième partie : 7-9 10.

§ 369. Ici les maschals sont réunis par groupes. Une première péricope (**7** 1-7) énonce une série de jugements comparatifs, au moyen de la formule : « Mieux vaut.... » Leur tendance générale est de présenter la vie sous un jour sérieux, passablement sombre. En présence des difficultés, l'auteur recommande la patience, l'acceptation soumise des biens et des maux (8-14) : « Au jour du bonheur, sois heureux, et au jour du malheur, réfléchis : Dieu a fait l'un comme l'autre » (14).

Kohéleth ne croit pas que nécessairement le juste soit heureux et le méchant malheureux : son expérience lui a démontré le contraire (15). A cette remarque il joint l'étrange conseil de n'être ni trop juste, ni trop sage, ni trop injuste, ni trop insensé (16-17). C'est pour lui la meilleure manière de craindre Dieu (18). Il n'y a du reste ici-bas ni justice parfaite (20), ni sagesse complète (23 ss.). Soudain, à propos de sagesse et de folie, l'Ecclésiaste lance un trait véhément

contre « la femme dont le cœur est un piège et un filet, et dont les mains sont des liens » (26). Le résultat de ses recherches sur ce point se résume ainsi pour lui : « J'ai trouvé un homme entre mille, mais je n'ai pas trouvé une femme entre elles toutes » (28). D'autre part, il énonce cette autre conclusion : « Dieu a fait les hommes droits, mais ils ont cherché beaucoup de détours » (29).

Après une phrase louangeuse à l'adresse des sages et de la sagesse (**8** 1), Kohéleth parle des devoirs d'obéissance à l'égard du roi (2-4). Puis, généralisant, il parle du jugement et de la mort (5-8). Il médite sur le sort des méchants et des hommes droits, et revient à une pensée déjà exprimée : « Le bonheur est pour ceux qui craignent Dieu » (9-13). Il reprend le sujet déjà touché dans **7** 15, le destin des justes et des méchants (14), et affirme une fois de plus qu'il n'y a de bonheur pour l'homme qu'à manger, à boire et à se réjouir (15 ; comp. **2** 24, **3** 12-13, **5** 17). Il est inutile de chercher l'explication de ce qui se passe sous le soleil : le sage lui-même n'y peut parvenir (16-17). Tous les hommes ont le même sort. Il faut profiter de la vie pendant qu'elle dure : « Un chien vivant vaut mieux qu'un lion mort » (**9** 1-6). Le mieux est donc de manger et de boire gaîment, de jouir de la vie avec la femme que l'on aime, bref de faire usage de toutes les ressources disponibles ; dans le séjour des morts il n'y aura plus rien (7-10.)

Quatrième partie : 9 11-11 6.

Après avoir traité les plus graves problèmes de l'existence humaine, Kohéleth ajoute quelques sentences sur des sujets relativement moins importants, et donne à ses propos une forme qui se rapproche parfois de l'anecdote. Il montre l'influence prépondérante des circonstances fortuites (**9** 11-12) ; l'ingratitude que rencontre l'homme de mérite (13-15) ; le pouvoir que possède un seul méchant de détruire beaucoup de bien (16-18) ; la folie l'emportant sur la sagesse (**10** 1-4) et occupant les plus hauts postes (5-7) ; le travail et l'effort aboutissant souvent à un échec (8-11). Malgré tout cela, Kohéleth ne cesse pas de faire cas de la sagesse ; il condamne

les bavardages des insensés (12-15). Il compare les pays mal gouvernés à ceux qui jouissent d'un roi et de princes dignes de leur position (16-19); il recommande la prudence dans les paroles (20).

Celui qui veut réussir ne doit pas craindre de courir des risques : il faut agir, et attendre patiemment l'issue des événements (**11** 1-6).

Conclusion : 11 7-12 10.

Il n'est pas surprenant qu'après avoir tourné et retourné son sujet et l'avoir examiné sous toutes ses faces, Kohéleth éprouve quelque embarras à conclure. Il a reconnu et présenté à ses lecteurs les avantages et les inconvénients de l'existence; il a bâti, démoli, reconstruit, etc. Que reste-t-il en fin de compte? y a-t-il un « yitron » pour l'homme ?

Somme toute « la lumière est douce et il est agréable aux yeux de voir le soleil » (**11** 7). Il faut donc jouir du présent (8); le jeune homme surtout doit profiter de sa jeunesse, mais sans perdre de vue le jugement et en se souvenant de son créateur (**12** 1-3a). Assez tôt viendra la vieillesse (3b-9) ; l'auteur en fait une description imagée, pittoresque, un peu recherchée toutefois, au terme de laquelle il répète son exclamation : « Vanité des vanités, tout est vanité » (10).

Epilogue : 12 11-16.

Les quelques versets qu'il reste à examiner, et qu'on appelle couramment l'épilogue de l'Ecclésiaste, diffèrent de tout le reste du livre en ceci qu'ils ne sont pas placés dans la bouche de Kohéleth, mais qu'ils contiennent une sorte de témoignage rendu à ce personnage; il serait exagéré de donner à ces quelques lignes le nom de biographie, mais c'est pourtant bien une courte caractéristique de l'auteur. Kohéleth y est présenté comme un sage, un docteur, un collectionneur de sentences ; il a voulu écrire des paroles agréables, mais aussi des paroles de vérité, empreintes de droiture. Le lecteur est invité à tirer instruction du précieux

recueil placé sous ses yeux. On le lui recommande en ajoutant la remarque qu' « on ne finirait pas si l'on voulait faire un grand nombre de livres », et que « beaucoup d'étude est une fatigue pour le corps ». Puis, revenant au thème principal du livre, l'épilogue en résume la portée dans ce précepte: « Crains Dieu et observe ses commandements », et y rattache la perspective du jugement.

§ **370**. L'Ecclésiaste est écrit dans un hébreu très particulier, sans analogue dans le reste de l'A. T. Il offre, dit Segond[1], « un style pénible, rampant, fourmillant d'irrégularités; on dirait presque une lutte avec la langue déjà morte ». Le vocabulaire de l'Ecclésiaste présente à son tour les mêmes caractères particuliers : les néologismes et les araméismes foisonnent. Quant à la construction, elle est si lourde, si embarrassée qu'on en retire l'impression d'un écrivain se servant d'une langue savante qui n'est plus celle qu'il parle d'ordinaire. Qu'on prenne les écrits bibliques dont la langue présente les plus nombreux indices de postériorité, les Chroniques, Esdras, Néhémie, Esther, Daniel: l'Ecclésiaste leur ressemble à beaucoup d'égards au point de vue linguistique; mais il s'en distingue également par le fait que chez lui la décadence de l'hébreu est encore beaucoup plus accentuée. Il se rapproche ainsi, par beaucoup de particularités, de la Mischna, la partie la plus ancienne du Talmud. Le texte original du Siracide, qu'on a récemment retrouvé et qui date du début du IIe siècle av. J.-C., est écrit dans un hébreu moins détérioré que l'Ecclésiaste. Il n'est pas un hébraïsant qui n'admette l'impossibilité d'attribuer à la rédaction de l'Ecclésiaste une date antérieure à l'exil. Même parmi les partisans les plus intransigeants de la mosaïcité du Pentateuque, de l'unité du livre d'Esaïe, de la davidicité d'un grand nombre de psaumes, de la salomonicité des Proverbes et du Cantique, la plupart reculent quand il s'agit d'imputer à Salomon la composition de l'Ecclésiaste. La tradition est donc nettement abandonnée, l'argument tiré de la langue suffit à la faire rejeter. D'autres raisons encore, comme nous le ver-

[1] *Encyclopédie des sciences religieuses*, IV, p. 178.



rons plus loin, viennent compléter cette démonstration. Mais, pour nous en tenir ici au point de vue linguistique, nous ne nous bornerons pas à constater que l'Ecclésiaste ne saurait être antérieur à l'exil ; nous devons aller plus loin et affirmer que sa composition est certainement postérieure à l'époque d'Alexandre, et même probablement une œuvre du IIe siècle av. J.-C.

Si l'on envisage le fond de l'ouvrage, l'appréciation basée sur sa forme se trouvera corroborée. L'Ecclésiaste, pour peu qu'on le compare avec la généralité des écrits bibliques au point de vue religieux et moral, révèle chez son auteur un état d'âme que nous ne rencontrons nulle part ailleurs. Il est légitime de penser que les préoccupations favorites de Kohéleth subissent le contre-coup des circonstances au milieu desquelles il vit et qu'elles reflètent dans une certaine mesure la vie intellectuelle de son temps. Or, quand on examine la nature des problèmes abordés et la façon dont ils sont traités, on s'aperçoit combien on est éloigné des temps où la piété juive avait encore quelque chose de jeune et de conquérant.

Prenons un exemple. Les souffrances des justes, ayant pour contre-partie la prospérité des méchants, voilà une grave question qui a embarrassé et même tourmenté la conscience des croyants en Israël. Il en est parmi eux — voir plusieurs psaumes et certains passages des Proverbes, — qui n'ont pas vu ou qui n'ont pas voulu voir la réalité sur ce point, et qui ont affirmé, comme une règle constante, que le juste était heureux et l'impie malheureux. Cette assurance fait honneur à leur foi en la justice suprême plus qu'à leur perspicacité : ils ont transformé en loi et en fait ce qui n'était qu'un postulat de leur esprit. D'autres — et c'est le cas du poète auquel nous devons le livre de Job, — ne se sont pas dissimulé le douloureux problème. Ils en ont souffert, ils se sont débattus contre l'évidence, et s'il leur a été impossible d'aboutir à une solution qui satisfît à la fois leur cœur et leur raison, ils se sont du moins réfugiés sur le terrain pratique et ont maintenu, comme étant la seule attitude admissible pour un croyant, la soumission, la patience et la con-

fiance. Kohéleth, quand il se trouve aux prises avec la même difficulté, ne trahit ni émotion, ni inquiétude. Il constate que les choses se passent ainsi, et que sans doute c'est là un mal, une circonstance fâcheuse. Mais il ne s'en afflige pas autrement, et l'on ne peut même se défendre d'un léger soupçon à son égard : si, comme homme, il déplore les injustices régnantes, n'éprouve-t-il pas au fond, comme penseur, une sorte de satisfaction à pouvoir enregistrer une nouvelle confirmation de sa thèse favorite?

Cette impression qu'on ressent à la lecture de l'Ecclésiaste ne se restreint pas à tel ou tel point isolé ; elle ressort de l'ouvrage dans son ensemble et de chacune de ses parties. Pour quiconque est familier avec les livres de l'A. T., l'esprit qui anime Kohéleth a quelque chose de nouveau, d'inconnu, d'étranger au judaïsme. On a la sensation d'un vent froid, soufflant du dehors et passant tout à coup sur la terre d'Israël, sur la patrie des prophètes et des psalmistes. Il est naturel de se demander à quelle époque un pareil phénomène a pu se produire et d'où a pu venir cette influence mystérieuse. Il n'existe aucun indice historique d'une semblable action exercée sur le judaïsme par la vieille Egypte, la Babylonie ou la Perse. Seule, l'invasion de la civilisation grecque a amené dans le monde oriental un changement assez grand pour que l'hébraïsme à son tour en ait été atteint. On peut même préciser davantage et retrouver dans le livre de l'Ecclésiaste la trace des préoccupations philosophiques et théologiques qui agitaient l'hellénisme. Ce n'est pas qu'on puisse ranger son auteur sous le drapeau de l'une ou de l'autre des écoles en faveur dans le courant du IIe siècle ; leurs idées ne se sont pas imposées à lui d'une façon systématique et sa pensée n'a pas été déterminée dans un sens particulier par leurs enseignements. Mais il s'est trouvé entraîné, par toute l'agitation contemporaine des esprits, à poser des questions et à soulever des objections, en un mot à déployer un sens critique étranger aux habitudes de sa race.

C'est donc un Juif qui a subi l'influence du milieu ambiant, de la civilisation grecque. Avec cela, il est resté juif, profondément juif. A beaucoup d'égards, sans doute, il diffère

de ses compatriotes, de ses coreligionnaires. Il peut sembler qu'il y ait un abîme entre lui et les représentants habituels de sa foi et de sa race. Que l'on personnifie le judaïsme dans ses prophètes les plus illustres ou dans ces croyants humbles et fidèles qui formaient la masse et la moyenne de la nation, on est en apparence bien loin de Kohéleth[1]. Pourtant, quand on étudie de plus près le livre étrange dans lequel ce dernier nous communique ses réflexions, on discerne ou plutôt encore on sent quelle profonde empreinte a laissée sur lui la religion de ses pères. C'est même là, nous semble-t-il, ce qui caractérise l'Ecclésiaste, ce qui donne la clé de cette figure énigmatique et d'aspect contradictoire. En lui, il y a pour ainsi dire deux hommes. Son penchant est de douter ; son tempérament d'une part, les influences extérieures d'autre part, tout le pousse à poser des points d'interrogation et à émettre des solutions négatives. Il ne se berce point d'illusions, il ne se nourrit point de vaines espérances. Il voit les choses telles qu'elles sont ; il ne porte pas de lunettes roses. Il ne manque pas d'équité : les beautés et les laideurs, les vertus et les vices, la sagesse et la folie existent côte à côte à ses yeux. Malheureusement, une sombre perspective domine tout le tableau : la mort vient tôt ou tard mettre fin à toute jouissance, et après la mort c'est le néant, ou du moins l'incertitude absolue. Donc tout est vanité et poursuite de vent. Cependant, ce douteur incorrigible, ce sceptique, ce pessimiste croit en Dieu. Les seuls biens qu'il vaut la peine de désirer et de savourer ici-bas sont un don de Dieu. Il vaut mieux, à tous égards, être du nombre de ceux qui sont agréables à Dieu que d'être classé parmi les pécheurs. Le bonheur est pour ceux qui craignent Dieu ; il n'est pas pour le méchant parce que celui-ci n'a pas de crainte devant Dieu. Le jeune homme ne doit pas oublier son créateur ; il doit se

[1] Mentionnons ici, à titre de curiosité, mais aussi pour marquer l'effet que peut produire l'Ecclésiaste, l'hypothèse énoncée par H. Græetz (1817-91), savant juif d'un grand mérite ; d'après lui (voir *Kohélet oder der salomonische Prediger*, Leipzig 1871), l'Ecclésiaste — qui est à ses yeux le livre le plus récent de l'A. T., — date de la période hérodienne, et l'écrivain, en mettant Kohéleth en scène, a voulu représenter sous ce nom Hérode-le-Grand en personne.

préparer au jugement. Et le livre finit sur cette parole: « Crains Dieu et garde ses commandements ».

§ **371**. Les deux courants qui traversent le livre offrent un contraste si marqué qu'on a cherché à les expliquer de diverses manières.

Les uns ont supposé que l'Ecclésiaste n'était point un ouvrage homogène et qu'il renfermait des matériaux provenant de deux ou de plusieurs sources différentes. Pour ne mentionner que les commentateurs les plus récents, Siegfried n'a pas discerné moins de cinq écrivains différents dans les pages de l'Ecclésiaste. Un théologien anglais, McNeile, se contente d'en admettre trois. D'après Paul Haupt, l'auteur principal du Kohéleth est un médecin sadducéen, issu de la race davidique et placé à la tête d'une école. Né vers 167 av. J.-C., il a composé son livre vers l'an 100, sous le règne d'Alexandre Jannée, et ses disciples l'ont publié après sa mort, peut-être avec quelques retouches; c'est à eux qu'est apparemment due l'attribution voilée à Salomon. Plus tard, un travail plus intensif de corrections et de remaniements aurait été effectué par des adversaires de la tendance pessimiste représentée par l'auteur lui-même : ces réviseurs appartenaient à l'école orthodoxe, et leur préoccupation a été de donner à l'ouvrage une teinte plus conforme à la saine doctrine. Toutes ces hypothèses, quelque ingénieuses qu'elles soient, nous paraissent bien difficiles à défendre, étant donnée l'uniformité du langage et du style d'un bout à l'autre de l'écrit. Il n'est pas jusqu'à la pensée qui, en dépit du caractère contradictoire qu'elle revêt, ne demeure semblable à elle-même et ne donne une impression d'unité. « Il peut être difficile, a dit très justement Kuenen, de prouver l'unité de l'Ecclésiaste, mais il est encore bien plus difficile de la nier. »

D'autres ont proposé une conception quelque peu différente : le livre entier serait du même auteur, mais celui-ci aurait voulu composer un dialogue et mettre en scène deux personnages chargés de plaider deux causes opposées. L'idée est assez séduisante, mais dès qu'on veut entreprendre d'interpréter le livre d'après ce système et qu'on cherche à répartir

le texte entre les deux interlocuteurs, on se heurte à d'insurmontables difficultés.

D'un troisième côté, on a cherché un moyen de faire disparaître les contradictions de Kohéleth à l'aide d'une conjecture hardie : selon Bickell, le livre aurait été écrit sur des feuillets séparés dont un fâcheux hasard aurait complètement brouillé l'ordre primitif. Il s'agirait maintenant de renouer le fil brisé de la pensée et de reconstituer par d'habiles transpositions l'ouvrage originaire. Cette reconstruction a été essayée, mais nous ne croyons pas que le résultat ait recueilli d'autres suffrages que ceux du critique auquel cette hypothèse est due.

Le point de départ de ces divers efforts a été le désir de donner à l'Ecclésiaste une unité plus grande, en éliminant les données contradictoires qu'il renferme, ou bien en les interprétant comme le résultat du plan même de l'auteur. Pour nous, nous estimons que c'est là une prétention vaine, et qu'il n'est pas question d'harmoniser à tout prix les vues de Kohéleth. Nous avons affaire à un observateur très pénétrant et très sagace, qui fait sur ses semblables et sur lui-même les remarques non seulement les plus variées, mais parfois les plus opposées. Il se laisse aller à l'impression du moment et note avec une parfaite sincérité les faits qui l'ont frappé. Suivant les jours, suivant l'humeur du moment, il voit les choses de ce monde tantôt sous un aspect, tantôt sous un autre, très différent ou peut-être même contraire. En toute franchise il rapporte ce qu'il a vu et formule un jugement. Il ne se préoccupe pas de faire la synthèse, d'établir un accord entre des assertions discordantes ; il en laisse le soin au lecteur, qui s'en tirera comme il pourra. Il lui arrive parfois aussi, suivant une supposition vraisemblable de Renan, d'insérer, au milieu de ses propres réflexions, la citation d'une ou plusieurs maximes ou locutions proverbiales, qui ajoutent encore à la diversité du tableau. Il y a de l'humour chez notre écrivain, humour caché, discret, mais non moins réel pour cela ; il l'exerce aux dépens de son lecteur, et parfois même à ses propres dépens. Il y a chez lui un mélange de

sincérité, de finesse et d'ironie qui ne laisse pas de déconcerter au moins à première vue. Quand on s'y est habitué, on y trouve un charme particulier.

La lecture de l'Ecclésiaste n'est pas une des plus réconfortantes et des plus encourageantes qu'on puisse faire; elle n'est pas moins suggestive et captivante pour cela. Il me semble impossible de n'être pas saisi par la variété et la profondeur des aperçus que donne Kohéleth. A vrai dire, il se borne à recueillir les données des problèmes, il n'en fournit pas la solution et nous devons la chercher ailleurs. Mais précisément par là il apporte une pierre à l'édifice, il montre à la fois la grande valeur qu'a la religion de l'A. T., et ce qui lui manque pour satisfaire nos besoins. Il fraie ainsi la voie à l'avènement d'une vérité supérieure, et son témoignage, pour être essentiellement négatif, n'en est pas moins précieux. Du reste, comme on l'a fait observer avec raison, le seul fait que Kohéleth, avec la tournure d'esprit qui le caractérise, conserve pourtant ses principes religieux et moraux et ne cesse pas de croire en Dieu, ce seul fait a quelque chose d'extraordinaire, et il est tout à l'honneur de la religion juive. Bon nombre des propos tenus par l'Ecclésiaste sont de nature à faire naître de sérieuses réserves dans une âme pieuse; l'auteur lui-même eût sans doute avoué que sa pensée revêtait souvent une forme paradoxale et que plusieurs de ses aphorismes ne devaient être acceptés que sous bénéfice d'inventaire. Ainsi l'Ecclésiaste ne constitue point un livre d'édification au sens habituel du terme; il ne faudrait pas le prendre pour tel, et il serait singulièrement risqué d'ériger chacune de ses paroles en texte de sermon. Cependant la présence de ce livre dans le recueil biblique n'en est pas moins un enrichissement, et cela non seulement au point de vue littéraire, mais tout aussi bien au point de vue religieux. Il manquerait quelque chose, et quelque chose de très important, à notre connaissance du judaïsme si Kohéleth nous faisait défaut[1].

[1] « La piété de l'ancienne alliance, dit fort bien Cornill (*Einleitung*, 5e édition, p. 280), n'a jamais remporté de plus grand triomphe que dans le livre de l'Ecclésiaste. Voici en effet un auteur qui discerne, aussi clairement que

§ **372.** L'Ecclésiaste étant tel que nous venons de le décrire, on peut se demander à bon droit comment il a pénétré dans le recueil biblique. L'intérêt très réel qu'il présente, selon nous, au point de vue religieux, n'a pas dû constituer pourtant, aux yeux des docteurs juifs, un titre suffisant pour le faire admettre au rang des écrits sacrés. Il demeure extraordinaire qu'un ouvrage renfermant des assertions tellement osées et des propositions tellement contestables ait trouvé grâce devant l'aréopage, sans doute très docte et très strict, qui a tranché les graves questions de canonicité. Aussi bien la chose ne s'est-elle pas faite toute seule. De même que pour le Cantique, les indécisions se sont prolongées, et c'est au synode de Jamnia, en 90 apr. J.-C., qu'elles paraissent avoir pris fin. Le N. T. ne renferme aucune citation de l'Ecclésiaste, ni même aucune allusion à son contenu, à moins que, suivant l'avis de Paul Haupt, on ne doive envisager les paroles de Jésus dans Luc **12** 15-31 (comp. Matth. **6** 25-34) comme une polémique dirigée contre les propos de Kohéleth (**2** 24, **3** 12-13, 22, **5** 17, **8** 15). Si cette dernière hypothèse est fondée, il faudrait ranger le Seigneur lui-même dans le camp opposé à l'acceptation de l'Ecclésiaste comme livre saint; mais il n'est pas prouvé qu'on doive nécessairement souscrire à cette interprétation. De toute façon, l'Ecclésiaste est certainement un des Ketoubim les plus contestables et les plus contestés.

les pessimistes modernes, la misère du monde; qui ne voit partout que des dissonances et des énigmes insolubles, et qui ne recule devant aucune des conséquences de sa pensée. Eh bien, cet esprit-là est tellement dominé et pénétré par la piété de sa nation qu'il ne songe pas à donner aux problèmes qui l'agitent la solution la plus naturelle et la plus simple: des faits qu'il a mis en lumière avec une clairvoyance impitoyable, il ne songe pas à conclure qu'il n'y a pas de Dieu et que l'univers entier n'est que le jouet du hasard aveugle. C'est là une pensée qui demeure totalement en dehors de son horizon et qu'il n'effleure pas même. Mais, d'autre part, l'Ecclésiaste montre, plus clairement qu'aucun autre livre, qu'il n'est pas donné à l'ancienne alliance de prononcer le mot final et décisif. Notre auteur a beau maintenir sa foi inébranlable au Dieu personnel et à l'ordre moral universel, ce n'est de sa part qu'un postulat, et il n'arrive pas à en faire la synthèse avec sa conviction de la misère du monde; il renonce à trouver l'explication de ce mystère, et se replie avec résignation sur sa foi d'enfant, quoiqu'il l'ait reconnue insuffisante. »

Flavius Josèphe lui-même l'a-t-il considéré comme canonique? l'a-t-il compté au nombre des « quatre livres d'hymnes et de maximes » que, selon lui, ses coreligionnaires possédaient? Il n'est pas aisé de faire rentrer dans ce chiffre de quatre les Psaumes, les Proverbes, Job, le Cantique et l'Ecclésiaste, sans parler des Lamentations (comp. plus bas, § **465**).

En fin de compte, pourtant, Kohéleth est devenu partie intégrante des Saintes Ecritures chez les juifs et chez les chrétiens. Comment cela s'est-il fait? faut-il y voir un fruit de l'interprétation allégorique à laquelle le Cantique a, selon toute apparence, dû son admission? Ce n'est guère probable: on ne voit pas quel système de « spiritualisation » pourrait enlever à l'Ecclésiaste les angles qu'il présente et auxquels il était naturel qu'on se heurtât. Serait-ce donc le prestige de Salomon qui, même sous un pseudonyme, aurait suffi pour ouvrir à son œuvre supposée la porte du recueil scripturaire? Cette thèse pourrait déjà mieux se soutenir ; mais le plus vraisemblable, c'est que l'Ecclésiaste a été jugé en dernier ressort sur son mot de la fin, et que le verdict, rendu sur ce passage-là, lui a été favorable. Jusqu'à un certain point, le cas du livre de Job présente quelque analogie avec celui de Kohéleth. Là aussi, des discussions ont lieu, serrées, véhémentes, passionnées; certaines paroles sont empreintes d'une extrême audace, il en est qui côtoient le blasphème; mais la dernière partie du livre vient apaiser ce tumulte, la note finale est une note pieuse. L'Ecclésiaste peut avoir été compris et apprécié de la même manière, avec moins de raison, il est vrai, car la conclusion de Job est voulue, préméditée, tandis que celle de l'Ecclésiaste n'est ni préparée, ni même prévue; elle surprend le lecteur. Mais, quoi qu'il en soit, elle peut avoir été, pour l'ensemble du livre, comme le pavillon qui couvre la marchandise, et cette déclaration finale peut avoir suffi pour faire accepter, en sa compagnie, beaucoup d'autres mots moins corrects.

Nous adoptons cette solution du problème de la canonicité de l'Ecclésiaste, en partant du fait que les rabbins juifs n'ont certainement pas mis en doute que l'épilogue fût du même auteur que le reste du livre. C'est pourtant là une question

qui se pose à nous et qu'il faut examiner. De nombreux critiques se demandent s'il ne convient pas de voir une adjonction, postérieure et due à une autre main, dans **12** 11-16, ou du moins dans les deux derniers versets 15-16[1]. Il a déjà été observé ci-dessus que la péricope entière est placée dans une autre bouche que celle de Kohéleth lui-même, comme qui dirait dans celle d'un disciple recommandant aux lecteurs l'ouvrage de son maître. Cependant, en étudiant de près ces quelques lignes, on n'aboutit pas forcément à cette conclusion; on peut très bien les concevoir — du moins les v. 11-14, — comme un témoignage que l'auteur se rend à lui-même, et cela d'autant plus qu'après tout le personnage de Kohéleth n'est qu'une fiction, un porte-parole. L'écrivain arrivé au terme de son ouvrage, se sépare du sage qu'il a mis en scène et auquel il a prêté ses propres pensées, et le fait rentrer dans le silence en le couvrant de quelques fleurs. Pour ma part, les raisons qu'on a pu alléguer contre les v. 11-14 me paraissent insuffisantes.

Il n'en est pas de même des v. 15-16. Précisément parce que, avec le v. 14, le livre semble fini et bien fini, on éprouve une surprise instinctive en découvrant qu'on s'est trompé et qu'il faut encore entendre la « fin du discours ». Cette impression défavorable se dessine d'emblée chez le lecteur, par le seul fait qu'il est étonné de n'être pas déjà arrivé au point final: il l'éprouve avant même d'avoir nettement pris conscience du contenu de ce dernier alinéa, et elle ne fait que s'accentuer davantage lorsqu'il discerne la portée de cette conclusion, qui dépasse si sensiblement les prémisses formulées dans le corps de l'ouvrage. Je comprends très bien qu'on soit déconcerté par ce qui peut sembler une volte-face imprévue, une reculade de l'esprit hardi et sans préjugés qu'on a appris à connaître dans la personne de Kohéleth. Pourtant, je ne crois pas qu'il faille s'en tenir là et trancher, sans autre forme de procès, la question pendante. Il vaut la peine de reprendre

[1] Cette addition aurait été motivée, par exemple, par le désir de donner à une œuvre attribuée à Salomon une terminaison autre que : Tout est vanité. Peut-être aussi ne se serait-elle produite qu'en vue de faciliter et de légitimer l'introduction de l'Ecclésiaste dans le recueil scripturaire.

la lecture de l'ouvrage entier, de refaire à nouveau le chemin déjà parcouru, mais en ayant soin, cette fois, d'avoir l'oreille bien ouverte et l'œil attentif afin de ne laisser échapper aucun indice. Il est naturel qu'à première lecture on ait été surtout frappé par la note dominante des propos de l'Ecclésiaste; ce n'est pas impunément qu'on entend son refrain mélancolique, qu'on recueille ses observations amères, qu'on écoute l'énoncé de ses griefs multipliés. Sous l'influence de ses accents découragés, on s'attend, tout naturellement, à une conclusion toute négative. Mais qu'on recommence l'étude du livre en réservant davantage son jugement, et l'on verra peu à peu se former tout un groupe de passages convergeant vers le même but et préparant la sentence finale. En d'autres termes, on s'apercevra que la conclusion abrupte formulée dans les deux derniers versets n'est pas aussi inattendue qu'on l'a cru tout d'abord. Nous accordons volontiers qu'elle n'a pas été suffisamment préparée, qu'elle prend à l'improviste même le lecteur déjà renseigné, qu'elle ne découle pas logiquement de l'exposé antérieur: oui certes, mais elle a pourtant ses racines profondes dans le cœur et dans l'intelligence de cet être changeant et impressionnable, fait de contrastes et d'imprévu, que notre écrivain nous a appris à connaître — et à aimer — sous le nom de Kohéleth.

Les appréciations ci-dessus portent, je l'avoue sans peine, un caractère très subjectif. Il ne saurait guère en être autrement. Les nombreux auteurs que j'ai consultés se prononcent, sur le sujet qui nous occupe, les uns dans un sens, les autres différemment, et tous avancent des arguments à l'appui de leur point de vue. Je ne prétends pas contester la valeur de ces raisonnements, le poids des preuves alléguées. Mais il me semble que chacun — et moi comme les autres — se laisse en somme influencer par le plus ou moins d'attrait qu'a pour lui l'insaisissable personnalité de Kohéleth. Parmi ceux qui repoussent absolument les v. 15-16, il en est qui, en esprits logiques, proclament aussi la nécessité de rayer un certain nombre de passages épars dans l'ensemble du livre. Quels sont ces passages? Naturellement ceux qui,

d'une façon ou d'une autre, acheminent la parole finale, celle qu'on a déjà rejetée. Ce système est rigoureusement conséquent; mais il donne à mon avis un résultat inattendu. L'ablation des passages déclarés suspects paraît, au premier abord, chose aisée et naturelle; mais, quand on en vient au fait et au prendre, on s'aperçoit bientôt qu'il en va différemment et qu'on aboutit à une mutilation du texte. Tout bien considéré, nous nous croyons en droit de laisser à Kohéleth, en toute propriété, la conclusion contestée. Déjà l'étude de son livre nous l'avait révélé comme sujet aux inconséquences; ses dernières paroles ne modifieront pas notre jugement à cet égard. Mais peut-être ce penseur avait-il pressenti que le cœur a des raisons que la raison ne connaît pas.

V. Le livre d'Esther.

§ **373**. Le cinquième et dernier des livres appelés Meguilloth est, plus que les quatre précédents, uni par une relation très étroite avec la fête où l'on en donne publiquement lecture. Les Lamentations ne sont point, il est vrai, sans rapport avec le jeûne national où on les lit en public; mais encore ne décrivent-elles pas l'origine de cette solennité, tandis que le livre d'Esther a précisément pour but de relater les circonstances qui donnèrent naissance à la fête de Pourim. Quant aux trois autres « Rouleaux », ils ne sont rattachés à trois fêtes de l'année religieuse juive que d'une façon artificielle.

Le livre d'Esther est donc, dans une certaine mesure, ce qu'on appelle un écrit de circonstance. Il raconte des faits, dans le but avoué de légitimer l'institution d'une fête. Il appartient par conséquent, d'une façon générale, au genre narratif, mais il en représente une forme particulière. S'il rapporte une série d'événements ayant trait aux destinées du peuple juif, ce n'est pas uniquement dans le but d'instruire ses lecteurs, c'est afin de donner une base solide à une coutume patriotique, et nous sommes en droit de considérer ce livre comme un écrit à thèse. Cette allégation étonnera peut-

être tel de mes lecteurs. Peut-être en effet trouvera-t-on tout naturel de voir le contemporain de quelque fait important s'en constituer le narrateur et recommander à la postérité de commémorer avec soin l'anniversaire d'un jour si glorieux et si propice. Où est dans ce cas la thèse? et de quel droit appliquerait-on à un pareil ouvrage le qualificatif d'écrit de circonstance? A ces questions je me bornerai à répondre pour le moment qu'il ne s'agit pas d'un écrit à peu près contemporain des faits rapportés, et que l'institution même de la fête de Pourim soulève, au point de vue historique, de notables difficultés. Il m'a semblé nécessaire d'indiquer sans retard l'existence de ces problèmes, mais il ne sera possible de les discuter qu'après avoir résumé le contenu de la narration.

Celle-ci se déroulant d'une façon continue, nous pourrions nous abstenir d'y introduire des divisions. Toutefois pour plus de clarté, nous distinguerons un prologue, cinq parties et une conclusion.

Prologue : 1.

§ **374.** Dès la première ligne l'auteur laisse entendre qu'il va parler d'un temps déjà fort éloigné. La façon même dont il présente à ses lecteurs le personnage d'Assuérus montre qu'il s'agit, pour lui et pour eux, d'une figure peu connue. Le nom d'Assuérus, que nous employons couramment, est l'adaptation gréco-latine du mot hébreu *Akhaschwerosch* (on connaît aussi en latin et en français la forme Ahasvérus, plus voisine de l'original). A son tour la forme hébraïque n'est que la transcription approximative du mot perse *Khsayarsa* et celui-ci, transporté directement en grec, a été rendu par Xerxès. Il s'agit donc dans le livre d'Esther du célèbre roi de Perse Xerxès I[er], celui-là même qui envahit la Grèce et dont la flotte subit une défaite éclatante à Salamine en 480. Il n'y a aucun doute à avoir sur l'identification de ce personnage : on a pu autrefois hésiter sur ce point, les Septante ont pu croire qu'il s'agissait d'un Artaxerxès, d'autres conjectures ont pu être émises, mais actuellement la

situation est parfaitement claire grâce au déchiffrement des inscriptions perses, assyriennes et égyptiennes. Dès 1864 Oppert a pu dire: « Un des premiers résultats de la lecture des inscriptions perses fut l'identification d'Assuérus à Xerxès. Cette conquête de la science ne fait plus l'ombre d'un doute ».

Tel est donc le souverain qu'on aperçoit au premier plan dans le livre d'Esther. Il nous est raconté que, dans la 3me année de son règne, il donna aux grands de son royaume une fête qui ne dura pas moins de 180 jours et que couronna un festin de 7 jours dans le palais royal. Le dernier jour, le roi, sous l'influence du vin, fit donner l'ordre à la reine Vasthi de comparaître en sa présence et de se montrer à ses sujets. La reine refusa. Très irrité, Assuérus consulta les plus hauts dignitaires du royaume; sur le conseil de l'un d'entre eux il enleva à Vasthi la qualité de reine et décida de choisir une autre épouse à sa place. Un édit royal, publié dans tout le royaume, prescrivit aux femmes l'obéissance envers leurs maris.

Première partie : 2.

Le lecteur fait ici connaissance avec deux des principaux personnages du récit : le Juif Mardochée et sa proche parente et fille adoptive, Hadassa, aussi appelée Esther, orpheline de père et de mère, et douée d'une remarquable beauté. Cette jeune fille fut l'une de celles, en grand nombre, qu'on rassembla dans le palais par ordre du roi, pour les lui présenter successivement. Celle qui lui plairait le mieux deviendrait reine à la place de Vasthi ; les autres continueraient naturellement à faire partie du harem royal.

Il n'est pas dit, comme on se l'imagine volontiers, que Mardochée ait, de propos délibéré, cherché à introduire sa pupille parmi les futures épouses du roi. Il est dit simplement qu'Esther fut prise et conduite dans le palais. Son tuteur lui avait recommandé de ne pas faire connaître son origine et sa nationalité. Chaque jour, est-il ajouté, Mardochée se rendait au palais pour avoir des nouvelles d'Esther, indi-

rectement cela va sans dire. Chaque jeune fille n'était admise auprès du roi qu'au bout d'un an de séjour préalable au palais. Le tour d'Esther ne vint que dans la 7me année du règne d'Assuérus, au 10me mois. Elle plut au roi mieux que toutes les autres et fut couronnée reine à la place de Vasthi.

Voilà donc Esther revêtue de la dignité de reine. Quant à Mardochée, il se signala en ce même temps par un service éclatant rendu au roi. Ayant surpris un complot tramé par deux eunuques contre la personne d'Assuérus, il les dénonça par l'entremise d'Esther. Les deux coupables furent pendus et le souvenir de cet incident fut consigné dans les chroniques royales.

Seconde partie : 3.

Après Assuérus, Esther et Mardochée, notre récit a encore à nous faire faire connaissance avec le quatrième des principaux acteurs du drame, Haman, premier ministre d'Assuérus. Un conflit se prépare entre le tout puissant grand vizir et l'obscur Juif qu'est Mardochée. Celui-ci en effet se refuse à fléchir le genou et à se prosterner devant Haman, quoiqu'un semblable hommage à son égard fût expressément prescrit par un ordre royal. Irrité et avide de vengeance, Haman forme le projet non seulement de faire périr Mardochée, mais de détruire avec lui son peuple tout entier, « tous les Juifs qui se trouvaient dans tout le royaume d'Assuérus ». Il obtient du roi, auquel il offre à cet effet une somme considérable à verser dans le trésor royal, l'autorisation de lancer un édit, ordonnant l'extermination des Juifs. Cette mesure est communiquée dans toutes les provinces de l'empire dès le 1er mois de la 12me année du règne d'Assuérus ; mais son exécution est fixée à une échéance encore assez lointaine « le 13me jour du 12me mois, qui est le mois d'Adar ». Cette date est déterminée par un tirage au sort : « On jeta le *pour*, c'est-à-dire le sort, devant Haman pour chaque jour et pour chaque mois ».

Le récit ajoute qu'à l'ouïe de cette nouvelle la ville de Suse fut dans la consternation.

Troisième partie : 4 1-5 8.

§ **375.** Le narrateur décrit la désolation des Juifs. Mardochée, en particulier, vêtu d'un sac en signe de deuil, se présente devant le palais. Esther entre en communication avec lui ; elle est informée de ce qui se passe et sommée d'aller implorer auprès du roi la grâce du peuple juif. Une semblable démarche n'est pas sans risques : quiconque entre auprès du roi sans y avoir été appelé s'expose à la mort. Mardochée n'en insiste pas moins pour qu'Esther accomplisse son devoir : « Qui sait si ce n'est pas pour une occasion comme celle-ci que tu es parvenue à la royauté ? » La reine est persuadée ; elle invite ses coreligionnaires à jeûner pour elle pendant trois jours, elle-même en fait autant de son côté et, au bout de ce temps, parée de ses vêtements royaux, elle se présente devant le roi. Celui-ci, loin de s'irriter, l'accueille favorablement et, prévoyant sans doute une requête, la lui accorde par avance, « fût-ce la moitié du royaume ». Esther se borne à convier le roi à un festin pour le jour même ; elle y invite aussi Haman, et, durant le repas, le roi ayant renouvelé sa promesse d'accorder à la reine tout ce qu'elle lui demanderait, elle le prie de revenir le lendemain avec Haman : alors elle lui fera connaître son désir.

Quatrième partie : 5 9-6.

Haman, joyeux et fier de l'accueil qu'il a trouvé auprès d'Esther, est assombri soudain à la vue de Mardochée. Rentré chez lui, il se résout sur le conseil de sa femme et de ses amis à faire dresser sans délai une haute potence : dès le lendemain matin il demandera au roi d'y faire pendre Mardochée. Mais un incident, survenu pendant la nuit, déjoue ce projet. Assuérus, en proie à l'insomnie, se fait lire les annales de son propre règne. Il y trouve la mention du complot que Mardochée a fait avorter et constate que le dénonciateur n'a pas reçu de récompense. Haman ayant été, sur ces entrefaites, introduit devant le roi, celui-ci lui demande à brûle-pourpoint : « Que faut-il faire pour un homme que

le roi veut honorer ? » Persuadé qu'il s'agit de lui-même, Haman trace un programme fastueux. Grande est sa déconvenue en découvrant que le héros de la cérémonie sera non pas lui, mais son ennemi détesté, le Juif Mardochée. Pour comble d'humiliation il doit jouer un rôle important dans la glorification de son adversaire. Aussi retourne-t-il dans sa maison tout désolé. Là, sa femme et ses amis aggravent son chagrin, car ils voient dans ce qui s'est passé un funeste présage : « Si Mardochée, devant lequel tu as commencé de tomber, est de la race des Juifs, tu ne pourras rien contre lui, mais tu tomberas devant lui ».

Cinquième partie : 7-8.

Le festin du deuxième jour met en présence le roi, la reine et Haman. Assuérus renouvelle sa promesse d'exaucer la demande d'Esther. Celle-ci implore sa propre délivrance et celle de son peuple, et elle désigne Haman comme l'ennemi qu'elle redoute. Ce dernier, se sentant perdu, s'adresse en suppliant à Esther ; mais Assuérus croyant, ou feignant de croire, qu'Haman veut faire violence à la reine, le fait emmener au supplice. Haman est pendu à la potence que lui-même avait préparée pour Mardochée. En revanche, Mardochée, désormais reconnu comme proche parent de la reine, reçoit l'anneau royal repris à Haman. A la requête d'Esther, Assuérus fait écrire par son nouveau ministre des lettres révoquant l'édit antérieur : non seulement l'ordre de massacrer les Juifs est retiré, mais ceux-ci reçoivent l'autorisation de faire périr leurs ennemis « avec leurs petits enfants et leurs femmes », et cela au jour précédemment fixé, le 13 Adar. Le nouvel édit est promulgué dans tout l'empire, et en particulier dans la capitale. A Suse et ailleurs, de grandes réjouissances ont lieu, surtout parmi les Juifs. D'autres gens, est-il ajouté, « se firent Juifs, car la crainte des Juifs les avait saisis ».

Conclusion : 9-10.

Au mois d'Adar, au jour convenu, les massacres ont lieu : « Les Juifs frappèrent à coups d'épée tous leurs ennemis, ils les tuèrent et les firent périr ». Dans Suse même, 500 hommes

sont égorgés et, de plus, les dix fils d'Haman. Ce chiffre ayant été porté à la connaissance du roi et de la reine, Assuérus, sur la demande d'Esther, prolonge d'un jour l'autorisation accordée aux Juifs de Suse, et ceux-ci en profitent pour tuer encore 300 hommes le lendemain, 14 Adar. Dans les provinces, le nombre des victimes du 13 Adar s'élève à 75 000. Il est expressément relevé que nulle part les Juifs ne se livrèrent au pillage. Au lendemain du carnage, « les Juifs se reposèrent », et firent du 14 Adar « un jour de festin et de joie » ; le texte ajoute que cet usage s'est perpétué chez les Juifs de la campagne. Quant à ceux de la capitale, ce fut le 15 Adar qui devint leur jour de fête.

Les deux péricopes suivantes (**9** 20-28 et 29-32) rapportent, parallèlement l'une à l'autre, comment Mardochée écrivit à tous les Juifs de l'empire pour leur prescrire la célébration du 14 et du 15 Adar, instituant ainsi d'une façon solennelle et irrévocable la fête de Pourim. La deuxième péricope, plus brève, attribue l'envoi de la circulaire officielle à Esther autant et plus qu'à Mardochée. Nous examinerons plus loin la question que soulève la présence simultanée de ces deux passages, qui semblent faire double emploi.

Enfin, le livre se termine (**10** 1-3) par quelques lignes exaltant la puissance de Mardochée et relevant avec éloges tout le bien qu'il fit à son peuple.

§ **376**. Le récit que nous venons de résumer présente un réel intérêt : les principaux caractères sont bien dessinés, les événements s'enchaînent les uns aux autres, les péripéties sont adroitement amenées. Il n'y a pas lieu de s'étonner si les figures d'Esther, d'Haman, de Mardochée ont pris du relief et acquis de la notoriété. Cela tient au talent avec lequel l'auteur a mis en scène ses personnages et a décrit leurs faits et gestes. Je me range, pour ma part, sans hésiter, au nombre de ceux qui considèrent le livre d'Esther comme une œuvre habilement composée et dénotant chez son auteur des aptitudes littéraires et dramatiques. J'ai peine à comprendre que d'autres critiques s'expriment d'une façon si dédaigneuse sur le compte de notre écrivain, lui reprochant sa gaucherie et son manque de sens artistique.

Cet auteur n'est pas Mardochée, comme l'ont cru naïvement Clément d'Alexandrie, Aben Esra et d'autres, se fondant sur une fausse interprétation de 9 20, passage qui a une tout autre signification et ne s'applique nullement à la composition du livre. Il est aisé de voir, au contraire, que l'écrivain ne saurait être ni l'un des principaux acteurs, ni même un contemporain quelconque des faits rapportés. En effet, le règne d'Assuérus-Xerxès est décrit dans des termes qui trahissent une époque sensiblement plus récente. On peut faire la même remarque sur la façon dont il est parlé de Mardochée, et sur le témoignage rendu à la perpétuation de la fête de Pourim. Dans un autre domaine, il faut aussi noter, dans le vocabulaire du livre d'Esther, un grand nombre de termes empruntés à la langue perse ; l'hébreu d'Esther présente de fréquents araméismes et appartient manifestement à une époque tardive, celle du Chroniste, de l'Ecclésiaste et de Daniel. Pour tous ces motifs, il ne faut pas songer à placer la composition de ce livre au v[e] siècle — saint Augustin l'attribuait à Esdras en personne. Il faut descendre plus bas, au moins jusque vers la fin de la domination perse, et peut-être jusqu'après Alexandre, à l'époque grecque, au III[e] siècle. Certains critiques assignent à Esther une date de composition encore plus récente, la seconde moitié du II[e] siècle av. J.-C., après les luttes héroïques des Maccabées. On fait valoir, à l'appui de ce point de vue, que le Siracide, dans sa célèbre énumération des grands personnages d'Israël, ne mentionne pas plus Esther et Mardochée qu'il ne nomme Daniel. Toutefois, cet argument, d'un grand poids quand il s'agit d'un livre écrit en Palestine, comme c'est le cas de Daniel, perd beaucoup de sa valeur s'il s'agit d'un ouvrage composé au sein des colonies juives de la Babylonie, et qui ne se serait introduit en Judée qu'à un moment relativement postérieur.

Or, il ne faut pas perdre de vue que les divers problèmes concernant le livre d'Esther — époque, but, crédibilité, etc., — sont en tous points solidaires de ceux qui se rattachent à la fête du Pourim. Si cette dernière était connue parmi les Juifs et régulièrement célébrée par eux dès le temps présumé de son institution, il semblerait qu'on dût en trouver certaines



traces. Or nous en rencontrons la première mention historique, en dehors du livre d'Esther lui-même, dans un ouvrage composé peu avant ou peu après l'ère chrétienne, à savoir le IIe livre des Maccabées (**15** 36), où le 14 Adar est désigné comme *ἡ μαρδοχαϊκὴ ἡμέρα*, le jour de Mardochée (littéralement : la journée mardochéenne)[1]. Plus tard, la fête de Pourim a pris une très grande importance au sein du judaïsme; mais, comme on le voit, l'obscurité plane sur les trois ou quatre siècles qui ont suivi la date présumée des événements qu'elle est destinée à commémorer. On comprendra aisément que, dans de pareilles conditions, la célébration tardive de cette solennité ne puisse pas être considérée comme assurant l'historicité des faits racontés dans le livre d'Esther, et que toute la question doive être examinée en elle-même.

La personnalité d'Assuérus, telle qu'elle nous est décrite, correspond assez bien aux données que l'histoire profane fournit sur Xerxès, roi fastueux, d'un caractère plutôt faible que méchant, subissant aisément l'ascendant de ses conseillers et particulièrement sensible aux influences féminines. Nous ne possédons, en dehors du livre d'Esther, aucun renseignement sur Haman et Mardochée, ministres successifs du grand roi. La grande faveur dont jouit Haman, sa brusque disgrâce, la prospérité soudaine de son rival, tout cela est conforme aux mœurs des cours orientales. Les considérations de naissance, de condition sociale et de nationalité n'empêchent personne d'arriver aux postes les plus élevés, pour peu qu'ils attirent sur eux l'attention bienveillante du monarque omnipotent. Là, plus qu'ailleurs encore, la roche Tarpéienne est voisine

[1] Ce passage, après avoir rapporté la victoire de Juda Maccabée sur le général syrien Nicanor, ajoute que, pour commémorer ce glorieux triomphe, il fut résolu d'en fêter désormais l'anniversaire « le 13 Adar, la veille du jour de Mardochée ». Cela prouve seulement que « le jour de Mardochée » était connu à l'époque où fut écrit II Maccabées. On n'en saurait inférer qu'il en fût déjà de même lors de la défaite de Nicanor par Juda (161 av. J.-C.), d'autant plus que dans le récit parallèle de I Macc. **7** 49 il est bien question de l'institution de la fête du 13 Adar, mais il n'est point parlé du « jour de Mardochée ». Or il ne faut pas oublier que I Maccabées l'emporte infiniment sur II Maccabées, au double point de vue de l'ancienneté et de la valeur historique.

du Capitole. Ainsi les aventures d'Haman et de Mardochée n'ont en elles-mêmes rien d'invraisemblable; il n'en résulte pas qu'elles soient vraies. Il faut examiner d'autres points.

Le roi Xerxès a eu pour femme la reine Amestris, au tempérament énergique, autoritaire. Ce que nous savons d'elle, au point de vue biographique et chronologique, empêche de l'identifier soit avec Vasthi, soit avec Esther. Et d'autre part on ne saurait trouver dans la carrière de Xerxès le temps suffisant pour y placer successivement Vasthi, Esther et Amestris. Resterait, il est vrai, la ressource de ne considérer ni Vasthi, ni Esther, comme ayant été «la reine» en titre, cette qualité demeurant en tout temps la prérogative d'Amestris. Mais le récit biblique ne se prête guère à cette supposition; non seulement il emploie le mot de reine pour Vasthi et pour Esther, mais le rôle qu'il attribue à cette dernière dépasse sensiblement celui d'une simple favorite. Si l'on tient donc, en présence de cette difficulté, à recourir à l'hypothèse ci-dessus, il faut concéder que le narrateur biblique a quelque peu forcé les couleurs.

§ **377**. Il semblerait, puisque le livre d'Esther se propose formellement de justifier et de recommander la fête de Pourim, que les faits concernant cette institution et sa désignation officielle dussent être présentés de la façon la plus claire. Il faut bien constater que tel n'est pas le cas. Premièrement, il a été impossible jusqu'ici aux philologues les plus compétents de trouver dans la langue perse un terme signifiant « sort » et qui ressemblât de près ou de loin au mot *pour*. Ensuite, le récit ne parvient pas à nous faire comprendre d'une façon satisfaisante l'intervention du sort (*pour*), et moins encore celle des sorts (*pourim*), alors qu'il s'agit pour Haman de se venger des Juifs et d'organiser le massacre. On a l'impression que les incidents rapportés à ce propos sont mis en rapport, que bien que mal, d'une façon artificielle et forcée, avec un mot particulier qu'il fallait à tout prix placer dans la narration. Enfin, le décret d'Assuérus, sollicité et obtenu par Haman, est bien extraordinaire en lui-même, indépendamment de la question du sort. Rappelons qu'il s'agit d'ordonner le massacre d'une fraction considérable des sujets du roi. Là

n'est pas l'invraisemblance : de douloureux événements, de date encore récente, sont là pour nous apprendre qu'un souverain peut vouer à la mort toute une population habitant ses Etats. Mais ce qui surprend, ce qui semble en contradiction avec le but poursuivi par Haman, c'est l'échéance si lointaine fixée par l'édit. Celui-ci est rendu au 1er mois, et c'est au 12me mois seulement que les Juifs seront exterminés. Si ce long délai pouvait être interprété comme une atténuation, s'il était destiné à permettre et à encourager l'émigration des futures victimes, on pourrait à la rigueur s'expliquer cette mesure singulière. Mais cette supposition est en désaccord avec le dessein d'Haman, qui se propose non pas l'exode, mais l'extermination d'une nation détestée.

Donc, aux divers points de vue que nous venons d'indiquer, l'intervention du sort paraît immotivée; il n'en résulte, pour l'histoire d'Esther, aucun avantage, aucun éclaircissement. Même si l'on pouvait supprimer, sans autre, la mention du tirage au sort et de ses conséquences, on peut dire que le récit y gagnerait en vraisemblance et en clarté. Mais il s'en faut de beaucoup que tel soit le point de vue adopté par l'auteur du livre. Il attache au contraire une importance majeure à tout ce qui concerne la fête du mois d'Adar et le nom qu'elle porte. Il en parle une première fois dans **3** 7-15; il y revient dans **8** 9-14 et dans la conclusion (**9**). A ce propos nous devons examiner la question des deux morceaux parallèles **9** 20-28 et 29-32. Ils font trop évidemment double emploi pour qu'on puisse les considérer tous deux comme faisant également partie de l'ouvrage original, quoiqu'on ait essayé de les raccorder l'un à l'autre en introduisant dans **9** 29 l'expression « une seconde fois »[1]. Nous avons probablement affaire là à deux recensions à peu près équivalentes, mais de dimensions inégales; elles formaient sans doute, tantôt l'une, tantôt l'autre, la conclusion du livre dans divers

[1] Au surplus, voici la traduction littérale de ce verset : « Et la reine, fille d'Abikhaïl, et Mardochée le Juif écrivirent avec toute autorité pour mettre en vigueur cette seconde lettre de Pourim ». Le qualificatif « seconde » pourrait être employé ici en opposition à la « première lettre de Pourim », celle d'Haman (**8** 12-15).

manuscrits; elles auront été réunies et placées bout à bout, de façon à donner à l'ouvrage sa forme actuelle. En tout cas, nous ne saurions nous ranger à l'opinion de ceux qui traitent ces deux péricopes comme étant, l'une et l'autre, des adjonctions postérieures. L'une au moins est nécessaire pour donner au livre son couronnement.

A part les difficultés déjà signalées, relatives à la personnalité de la reine Esther et à l'emploi du tirage au sort, on a relevé d'autres invraisemblances dans la narration. Je dois avouer que celles-ci ne me frappent guère. Ainsi, on a critiqué le fait qu'après avoir accordé à Haman la destruction du peuple juif, Assuérus semble en avoir perdu tout souvenir lorsque Esther lui communique enfin son secret. Ainsi encore, on a noté certaines inconséquences apparentes dans l'attitude des divers personnages. Mais tout cela tient à la forme de la narration et non pas au fond même des événements racontés. Or, ce qui est en cause, ce n'est pas l'historicité des détails, des menus incidents, des conversations échangées, etc. Il est inévitable que, dans un récit tel que celui-ci, rédigé longtemps après les événements eux-mêmes, la main du narrateur se fasse sentir dans la façon de présenter les faits, de décrire les personnages, de rapporter leurs paroles et leurs actions. Le seul point qui importe et qu'on peut discuter, c'est l'historicité des faits essentiels et fondamentaux. Quelques légères contradictions ou improbabilités dans le récit ne sont pas de nature à la compromettre. Par conséquent les auteurs qui envisagent le livre d'Esther comme relatant des faits réels n'ont affaire, en fait d'objections sérieuses, qu'aux deux considérations tirées de la qualité de reine attribuée à Esther et de l'emploi du sort. Peut-être ces difficultés ne sont-elles pas insurmontables; dans ce cas, ceux qui nient l'historicité iraient trop loin en déclarant, sur les bases posées jusqu'ici, que le livre d'Esther ne peut être qu'une fiction, une sorte de roman à tendance. Mais d'autre part les partisans de l'historicité se feraient étrangement illusion si, après avoir pu établir que le récit n'est ni inadmissible, ni même invraisemblable, ils concluaient de là à la réalité historique des faits rapportés. Autre chose est de prouver la possibilité d'un

événement, autre chose de démontrer qu'il a véritablement eu lieu.

§ **378**. Il est toutefois un autre élément de la question qui doit attirer notre attention. De récents travaux, poursuivis avec autant de sagacité que d'érudition, ont manifesté, d'une façon toujours plus claire et plus complète, l'importance de la civilisation babylonienne et son influence sur le peuple hébreu. On a été conduit à remarquer que les noms des deux principaux personnages du livre d'Esther, celui de Mardochée et celui d'Esther elle-même, présentaient l'analogie la plus marquée avec ceux de deux divinités babyloniennes de premier rang, le dieu Mardouk et la déesse Istar. Pour Esther, il est vrai, on pourrait indiquer une autre étymologie : un mot perse, de même signification et de même origine que nos mots astre, étoile (*stella*), *star*, *stern;* mais la ressemblance avec Istar est pour le moins aussi frappante. Quant au nom de Mardochée, il n'y a, en fait, pas d'autre étymologie à lui assigner que Mardouk, et l'on ne s'était peut-être pas assez étonné jusqu'ici de ce fait étrange : un Juif, type et protagoniste de sa race, portant un nom emprunté à un dieu païen.

Or voici la théorie que nous proposent certains savants modernes et qu'ils fondent, entre autres, sur les deux noms propres en question. La fête que les Juifs célèbrent sous le nom de Pourim aurait sa première origine dans une fête babylonienne célébrée, au moment du changement de l'année, en l'honneur du dieu Mardouk et de la déesse Istar[1]. Il s'agirait donc d'un emprunt, plus ou moins inconscient et graduel, que les Juifs déportés dans les provinces de la Babylonie et de la Perse auraient fait aux usages de la population environnante. Naturellement, ils en auraient adapté les données à leurs conceptions strictement monothéistes. Il n'aurait plus été question de dieux ni de déesses. Les souvenirs que la fête était destinée à commémorer se trouvaient du coup transportés sur une scène terrestre. Ainsi aurait pris naissance, sous forme de tradition orale, la narration qui

[1] Il ne serait même pas impossible de retrouver dans les données mythologiques babyloniennes l'origine du nom d'Haman et du rôle hostile qui lui est attribué.

plus tard aurait été rédigée telle que nous la possédons dans le livre d'Esther.

Nous ne songeons pas à contester l'intérêt que présentent ces observations, basées sur des textes antiques. La similitude des noms est à coup sûr remarquable et suggestive. Il est d'ailleurs incontestable que la célébration de certaines fêtes s'est perpétuée en maint pays, en se transmettant d'une race et d'une religion à l'autre, et en revêtant successivement des significations toutes différentes : on conservait l'usage, on modifiait le motif allégué. Quelque chose d'analogue peut s'être passé pour la fête, primitivement babylonienne et païenne, qui serait devenue le Pourim du peuple hébreu. Il faut toutefois reconnaître que les champions de cette théorie, très explicites tant qu'il s'agit d'exposer l'origine babylonienne de cette coutume, se montrent beaucoup moins à même de faire comprendre par quelles transitions l'usage juif a pris naissance. Nous irons plus loin : il nous semble, par analogie avec d'autres phénomènes similaires, que, pour avoir pu changer de sens et de destination, l'antique fête de Mardouk et d'Istar devrait avoir été rattachée à quelque fait positif et déterminé, qui ait eu du retentissement et entraîné des conséquences sérieuses et durables. Ainsi, la théorie assyriologique susmentionnée pourrait être admise comme fondée : il n'en résulterait pas l'impossibilité de croire que, sous le règne d'un roi de Perse, les Juifs habitant ses Etats aient été l'objet d'une éclatante délivrance. Le souvenir et la commémoration de cet événement se seraient confondus, plus ou moins rapidement, avec des notions d'un autre ordre, provenant du milieu ambiant, et procédant, en dernière analyse, de la mythologie babylonienne. Ainsi s'expliquerait peut-être le nom de Pourim, et l'on comprendrait pourquoi l'écrivain juif du livre d'Esther n'a pu réussir qu'avec peine à lui faire jouer un rôle plausible dans son récit.

Cet écrivain paraît avoir composé son ouvrage vers la fin de la domination perse, ou même plus probablement au cours du IIIe siècle av. J.-C. Mais cet écrit peut être resté, pendant un temps assez prolongé, entre les mains de Juifs habitant une région située loin du littoral méditerranéen. La connais-

sance que l'auteur déploie des usages et de la terminologie perses, ainsi que de la topographie des palais de Suse, paraît prouver qu'il vivait dans le voisinage de cette ville. Le but de son écrit aurait donc été de sanctionner définitivement l'usage déjà en vigueur de fêter Pourim. Plus tard, son livre aurait pénétré chez les Juifs palestiniens et alexandrins, et s'y serait accrédité. Toutefois, son admission au rang des Ketoubim ne s'est pas faite sans tiraillements. Il y a eu de l'opposition, qui s'est perpétuée dans la synagogue et dans l'Eglise, et dont on trouve des traces en plus d'une occasion. Le N. T. ne cite jamais Esther, en sorte qu'on ne peut savoir si Jésus et ses apôtres classaient déjà ce livre parmi les écrits sacrés de l'A. T. Ce n'est du reste pas la question d'historicité qui s'est posée à cette époque-là ; c'est une autre question, plus grave encore, relative au caractère religieux et moral du livre d'Esther. Le moment est venu pour nous d'aborder à son tour cette face de notre sujet.

§ **379.** Le premier fait à signaler, c'est que le nom de Dieu est totalement absent du livre d'Esther : il n'y est pas prononcé une seule fois. Cette omission paraît d'autant plus singulière qu'elle est en contradiction complète avec les habitudes constantes de l'historiographie israélite en tout temps. Cette remarque s'impose, quel que soit l'âge des livres bibliques que l'on consulte : qu'on prenne les écrits historiques les plus anciens du recueil des Nebiim, ou bien les narrations qui figurent parmi les livres dits apocryphes, on constate le même phénomène. Partout le nom de Dieu intervient avec fréquence, l'action de Dieu est mise au premier plan, et c'est là, comme on le reconnaît généralement, un des traits qui caractérisent les historiens sacrés. Il est intéressant d'observer que cette tendance est tout spécialement accentuée dans celui des ouvrages bibliques qui, par l'époque qui l'a vu naître, se rapproche le plus du livre d'Esther : l'œuvre du Chroniste. Nous ne nous étonnons point lorsque dans un livre, même dans un livre historique, appartenant à la littérature classique des Grecs ou des Latins, ou à quelqu'une des littératures modernes, il n'est fait aucune mention de la Divinité. Mais quand nous remarquons cette particularité

dans un livre historique hébreu, notre surprise est légitime, surtout quand nous voyons ce livre figurer dans le recueil officiel des Saintes Ecritures.

Faut-il considérer ce silence extraordinaire à l'égard du nom de Dieu comme volontaire ou fortuit? La question est embarrassante, et l'on ne peut y répondre avec assurance. Il est possible, en effet, que l'écrivain, tout préoccupé des personnages qu'il met en scène, de leurs projets, de leurs paroles, de leurs actes, ait poursuivi son récit sans songer une seule fois à faire remonter plus haut que les hommes l'origine des événements racontés. Mais on ne saurait non plus se refuser à admettre qu'il ait pu y avoir de sa part préméditation, et qu'il ait expressément voulu, pour un motif ou pour un autre, s'abstenir systématiquement de mettre Dieu en cause.

Dans le premier cas, cette abstention pour ainsi dire inconsciente dénoterait chez l'auteur et dans son entourage une indifférence religieuse à peu près complète; le sentiment national aurait survécu à la piété. On ne peut pas dire que cette hypothèse soit inadmissible; il ne serait d'ailleurs pas nécessaire d'étendre cette appréciation au judaïsme dans sa totalité; il suffirait que, dans tel pays, dans tel milieu donné, la tournure générale des esprits eût été celle que nous venons de dire. Ailleurs, à Jérusalem par exemple, il pouvait en être tout autrement.

Dans l'autre supposition, c'est-à-dire si l'omission du nom de Dieu est consciente et voulue, il faut tâcher de deviner le motif qui a pu guider l'écrivain. Certains rabbins d'autrefois et quelques auteurs modernes ont cherché à éclaircir ce mystère en soutenant que l'écrivain avait agi ainsi sous l'action de l'Esprit de Dieu, sans mesurer lui-même la portée de son acte. Cette prétendue solution ne fait que déplacer la difficulté. Une autre explication qui a été mise en avant, c'est que le livre d'Esther était destiné à être lu publiquement au jour des Pourim, que cette fête, joyeuse et bruyante, amenait ou risquait d'amener certains excès, et qu'il ne fallait pas compromettre le saint nom de Dieu dans des scènes regrettables. Il me semble difficile d'accepter ce point de vue.

En effet, j'admets volontiers qu'Esther ait été écrit pour justifier et recommander la célébration des Pourim; mais de là à affirmer que l'auteur pouvait prévoir qu'on lirait son œuvre en public à la fête en question, il y a loin. En outre, il eût été préférable de chercher à imprimer un caractère plus digne à cette solennité, en la rendant plus religieuse, au lieu de se résigner d'emblée à la voir donner naissance à des abus.

Somme toute, le fait subsiste, le livre d'Esther ne renferme pas le nom de Dieu, on en ignore le motif, et les essais tentés dans le but de le découvrir ne donnent pas de résultats satisfaisants.

Pour prouver que, malgré le grave déficit qui vient d'être signalé, le livre d'Esther n'est pas complètement en dehors de toute idée religieuse, on a fait ressortir deux ou trois détails. On a fait remarquer, par exemple, qu'il est question dans **4** 15-16 d'un jeûne de trois jours, observé par Esther et par ses suivantes, et auquel Mardochée et les Juifs de Suse sont invités à s'associer. Cette observation est fondée; mais il faut qu'un récit soit bien pauvre en éléments religieux pour que la mention occasionnelle d'un rite accompli doive être enregistrée précieusement.

On a fait valoir également que Mardochée refuse péremptoirement de se prosterner devant Haman, par suite d'un scrupule religieux, dit-on. Cette interprétation se trouve déjà indiquée dans la prière de Mardochée, l'une des adjonctions apocryphes dont il sera parlé plus loin. On y lit entre autres ceci : « Tu sais, Seigneur, que ce n'est pas par arrogance, orgueil ou ambition que j'ai agi quand je n'ai pas voulu me prosterner devant cet insolent Haman.... Mais je l'ai fait pour ne pas rendre à un homme un honneur plus grand qu'à Dieu, et je ne me prosternerai que devant toi seul, Seigneur ». Mais rien ne prouve que l'auteur du livre ait attribué ce mobile à Mardochée. En effet, les Juifs ne considéraient point comme interdit de rendre aux souverains et aux grands dignitaires l'hommage généralement usité dans les pays d'Orient. Le refus de Mardochée a son origine dans ses sentiments personnels à l'égard d'Haman; le texte n'indique nulle part le contraire. On peut remarquer d'ailleurs que

Saül, David, Joab, Salomon, Elisée, Daniel acceptent sans scrupules qu'on se prosterne devant eux (I Sam. **24** 9, **25** 23, 41, II Sam. **9** 6, 8, **14** 4, 22, 33, **18** 21, 28, **19** 18, **24** 20, I Rois **1** 16, 23, 31, 53, II Rois **2** 15, **4** 37, Dan. **2** 46), et qu'Esther elle-même se jette aux pieds d'Assuérus (**8** 3). A ces exemples, on pourrait en ajouter nombre d'autres, tirés des récits patriarcaux.

Enfin et surtout, on a mis en relief une parole de Mardochée, dans un de ses messages à Esther (**4** 14) : « Si tu te tais maintenant, le secours et la délivrance surgiront d'autre part pour les Juifs... » « D'autre part », ou plus littéralement, « d'un autre lieu » : n'y a-t-il pas là, a-t-on dit, une façon voilée de désigner Dieu ? A l'appui de cette interprétation, on a fait observer que dans le langage talmudique l'expression « le Lieu » se rencontrait comme dénomination de la Divinité, de même qu'ailleurs, dans Daniel et dans d'autres écrits, « le Ciel » est pris dans le même sens. Mais, pour commencer par le dernier fait allégué, il prouve seulement que les rabbins donnaient déjà au passage d'Esther l'interprétation que nous discutons. Et quant au fond même de la question, si « un autre lieu » signifiait Dieu, il faudrait en conclure ceci : si Esther, appelée dans des conditions si extraordinaires à être reine de Perse, fait son devoir et profite de sa situation pour sauver son peuple, cela ne vient pas de Dieu ; si au contraire elle se dérobe, alors la délivrance viendra de Dieu. Il suffit, me semble-t-il, d'énoncer cette conséquence forcée du point de vue en question pour en démontrer le caractère précaire et insoutenable. Je veux bien accorder que les paroles de Mardochée dans **4** 14 impliquent une croyance à l'intervention de la Providence divine ; elle me paraît en particulier attestée par les mots : « Qui sait si ce n'est pas pour un temps comme celui-ci que tu es parvenue à la royauté ? » Mais on ne peut envisager les mots « d'un autre lieu » comme désignant Dieu d'une façon détournée ; ils s'appliquent à un moyen humain, comme du reste l'emploi de l'adjectif « autre » le dénote suffisamment.

§ **380**. Ainsi, les indices positifs d'une foi religieuse se réduisent à très peu de chose dans le livre d'Esther. Mais,

ce qui est bien plus significatif encore que leur peu d'importance et même que l'omission du nom de Dieu, c'est l'absence du sentiment religieux là où il devrait, tout naturellement, se manifester sans détours. Qu'est-ce que l'histoire racontée dans le livre d'Esther? C'est celle d'une délivrance inespérée et merveilleuse, accordée au peuple juif dans les conditions les plus inattendues et, tranchons le mot, les plus invraisemblables. Si jamais un livre devait renfermer des paroles de gratitude, c'est bien celui-là. Comment le contesterait-on, surtout si l'on se rappelle qu'il a l'honneur de figurer parmi les livres saints? On s'attendrait à bon droit à ce qu'il finît par un hymne d'actions de grâces, par la glorification du nom de Dieu, et, au lieu de cela, il se termine par un panégyrique de Mardochée.

Nous ne sommes pas les premiers, nous les lecteurs modernes du livre d'Esther, à ressentir péniblement cette absence totale de sentiment religieux. Déjà certains Juifs des temps anciens, antérieurs à l'ère chrétienne, ont éprouvé une impression analogue, et ont cherché, selon leurs moyens, à remédier à cet état de choses peu satisfaisant à leurs yeux. De ce besoin sont nées les *Adjonctions au livre d'Esther*, insérées dans la version grecque, et qu'on trouve dans le recueil des livres dits apocryphes. Dans les Septante le livre commence par un songe de Mardochée, qui précède le ch. **1**. Une seconde adjonction, placée après **3** 13, donne le texte de l'écrit d'Haman mentionné dans **3** 12-13. Puis viennent une prière de Mardochée et une prière d'Esther, faisant suite à **4** 17. En quatrième lieu, la scène entre Esther et Assuérus au commencement du ch. **5** reçoit dans le texte grec des développements plus considérables que dans l'hébreu. Cinquièmement les Septante donnent (après **8** 12) le texte de l'édit de Mardochée mentionné dans **8** 9. En dernier lieu, on trouve à la fin du livre l'explication du rêve de Mardochée, c'est-à-dire du premier des morceaux additionnels susmentionnés.

Ces adjonctions, à l'exception de la première et de la dernière, ne sont que de simples extensions des données fournies par l'original hébreu. Seuls, le songe de Mardochée et son interprétation introduisent un élément nouveau. On peut

discuter, comme nous le verrons en parlant des Apocryphes, sur l'origine, la date et le but de ces additions; mais ce qui est certain et digne de remarque, c'est qu'elles sont manifestement empreintes d'un caractère religieux, à l'exception toutefois de la seconde d'entre elles, l'édit d'Haman, ce qui n'a rien de surprenant. Le premier et le dernier morceaux encadrent le livre de façon à faire résonner hautement la note religieuse au point de départ et au point d'arrivée. La quatrième et la cinquième adjonctions portent le même caractère, à un moindre degré, mais pourtant assez nettement. Enfin et surtout la prière de Mardochée et celle d'Esther, qui forment la troisième addition et qui sont intercalées dans l'histoire au moment le plus tragique, après la promulgation de l'édit d'extermination, projettent sur l'ensemble du livre le reflet des sentiments élevés et pieux qu'elles expriment. Ces deux prières sont belles et touchantes, en particulier celle d'Esther.

Quand on lit ces passages additionnels, soit pris isolément, soit fondus dans le texte même d'une traduction d'Esther, on respire une tout autre atmosphère que lorqu'on lit Esther dans l'hébreu original ou dans une version protestante. En effet, on retrouve alors quelque chose des impressions que produit habituellement la lecture des livres narratifs de l'A. T. Or, quoique nos Bibles ne renferment pas les additions à Esther et que beaucoup de nos coreligionnaires en ignorent peut-être l'existence, celles-ci n'en ont pas moins exercé une action, indirecte mais très réelle, sur la façon dont le livre est compris et apprécié. On le lit en sous-entendant la pensée religieuse, qui en réalité y fait défaut, mais que les adjonctions apocryphes ont cherché à y introduire.

Pour le public lettré de langue française, une autre circonstance n'a pas été sans influence au même point de vue. Nous voulons parler de l'*Esther* de Racine. Le grand poète connaissait l'histoire de son héroïne d'après le texte catholique romain renfermant les fragments apocryphes; ces derniers ont été pour lui une source d'inspiration; il les a amplement utilisés, comme il est facile de s'en convaincre. Il a encore accentué et développé, de son propre chef, l'élément

religieux dans sa tragédie. Celle-ci est devenue de la sorte, pour tous ceux qui la lisent ou qui en recueillent les échos, une œuvre édifiante, tout imprégnée de foi et de sentiments pieux. L'attrait même qu'a pour nous cette lecture doit nous rendre attentifs au fait qu'une distinction s'impose entre l'*Esther* de Racine et l'écrit hébreu du même nom. Ce dernier se fait précisément remarquer par l'absence de l'élément religieux qui abonde dans l'œuvre dramatique. Il importe en outre de noter que les auteurs des adjonctions apocryphes ont, par le seul fait qu'ils les ont composées, montré en toute simplicité qu'ils sentaient et déploraient ce qu'on pourrait appeler la neutralité religieuse du livre hébreu d'Esther.

§ **381**. Si maintenant nous cherchons, après avoir étudié Esther au point de vue religieux, à procéder à un examen semblable au point de vue moral, nous aboutissons à des résultats qui ne peuvent davantage nous satisfaire. Il n'est pas exagéré de dire que la haine et la vengeance occupent une large place dans le récit. Haman n'est pas le seul à éprouver ces mauvais sentiments; Mardochée, Esther, tous les Juifs de l'empire perse en sont animés et leur donnent libre carrière.

Le narrateur ne célèbre pas seulement la délivrance de sa nation échappant à une extermination qui semblait inévitable; il décrit aussi avec complaisance la cruelle revanche que prend le peuple juif, autorisé par un despote oriental à massacrer ses ennemis et usant largement de la permission. Deux détails aggravent encore la très pénible impression laissée par ce récit. C'est d'une part, dans l'édit rédigé par Mardochée au nom d'Assuérus, la stipulation que les Juifs pourront faire périr leurs adversaires « avec leurs petits enfants et leurs femmes » (8 11). C'est ensuite l'insistance déployée par Esther : elle ne se contente pas d'un jour de carnage dans Suse, ayant pour résultat la mort de 500 hommes, elle en réclame un second, et elle l'obtient, et 300 hommes de plus périssent. En outre, il ne lui suffit pas que les dix fils d'Haman aient été égorgés; il faut encore que leurs dix cadavres soient ignominieusement exposés sur le gibet.

Pour atténuer l'horreur qu'inspirent ces mesures sanguinaires, on a essayé de faire valoir l'argument suivant : les Juifs, a-t-on dit, n'ont point été encouragés, invités ou simplement autorisés, par l'édit de Mardochée, à attaquer et à tuer qui bon leur semblerait, mais seulement à « défendre leur vie » et à faire périr « ceux qui prendraient les armes pour les attaquer » (8 11). Ce décret royal leur a donc prescrit une attitude purement défensive. Mais quand on lit, au chapitre suivant, la description des événements qui se passèrent le 13 Adar, on s'aperçoit aisément qu'il ne s'agit pas du cas de légitime défense : les Juifs profitent de la faveur gouvernementale et des pleins pouvoirs qui leur ont été octroyés, et se défont à coups d'épée de tous leurs ennemis. Rien n'indique que ceux-ci aient commis en ce jour le moindre acte offensif ou provocateur. La prolongation du massacre, le 14 Adar, dans la ville de Suse, montre clairement que les Juifs ont usé de la permission obtenue non seulement pour se préserver, mais pour satisfaire leur ressentiment (voir d'ailleurs 8 13).

Il est triste de rencontrer dans le recueil même des écrits bibliques de l'ancienne alliance, un livre qui favorise aussi ouvertement le penchant à la vengeance, naturel au cœur de l'homme. Le livre d'Esther se met ainsi en opposition directe, non seulement avec les principes de l'Evangile, mais aussi avec maints passages de l'A. T., proscrivant les sentiments de rancune et les actes vindicatifs, et recommandant au contraire de pardonner les injures et de rendre le bien pour le mal. Dans ces conditions, il n'est point indifférent de constater, comme il a déjà été dit, que le silence du N. T. permet de penser que peut-être, aux yeux de Jésus et de ses disciples, Esther n'était pas canonique. Certains docteurs des premiers siècles de l'Eglise, tels que Méliton de Sardes et Grégoire de Naziance, l'ont omis dans la liste des livres bibliques, et Athanase l'a rangé parmi les écrits deutérocanoniques [1]. Luther s'est exprimé sur le compte du livre d'Esther avec son énergie accoutumée, peut-être même, pensera-t-on, avec une

[1] C'est, chose curieuse, ce qu'a fait également, au xvie siècle, un théologien catholique romain, Sixte de Sienne.



raideur exceptionnelle. « A mon avis, dit-il, le livre d'Esther, quoiqu'on le place dans le Canon, est plus digne que n'importe quel autre de n'y pas figurer. » Ailleurs, parlant de II Maccabées et d'Esther, il s'écrie : « Je déteste tellement ces deux livres que je voudrais qu'ils n'existassent pas. Je trouve qu'ils judaïsent à l'excès et qu'ils sont pleins de sottise païenne. »

Ce jugement sévère du grand réformateur est assurément de nature à nous impressionner et à nous suggérer de sérieuses réserves à l'égard du livre en question. Celui-ci est certainement, parmi les écrits de l'A. T., l'un de ceux qui s'éloignent le plus de l'esprit de l'Evangile et qui fournissent le moins d'aliment spirituel à l'âme chrétienne. Il serait imprudent d'y chercher des modèles à suivre. Il convient également de se défier des interprétations qui transforment en types les personnages de ce récit ; présenter Esther devant Assuérus comme un symbole de l'Eglise ou du croyant devant Dieu, c'est faire jouer à celui-ci un rôle compromettant. Même des théologiens très conservateurs, tels que Hævernick et Keil, avouent franchement, à propos de l'histoire d'Esther, qu'il ne faut pas dépeindre les caractères comme meilleurs qu'ils ne sont en réalité. Ewald a dit, de son côté, qu'en passant d'autres livres de l'A. T. à celui d'Esther, « on tombe du ciel sur la terre ».

Chez les Juifs, nous constatons à l'égard du livre d'Esther une attitude toute différente. Une fois qu'ils l'eurent admis dans le recueil des Saintes Ecritures, il devint bientôt leur écrit favori. On l'appelait « le rouleau » (« la meguilla ») par excellence. Les hésitations dont on trouve quelques traces dans le Talmud à propos d'Esther ne portent pas tant sur le livre lui-même que sur la manière de célébrer la fête de Pourim. Le célèbre docteur juif du XII[e] siècle, Moïse Maïmonide, a pu dire que « dans les temps messianiques tous les Nebiim et tous les Ketoubim seront abolis, sauf Esther qui est aussi éternel que la Thora et qui ne sera jamais détruit »[1].

[1] La grande popularité du livre d'Esther est attestée par l'existence d'un nombre insolite de midrasch et de traductions araméennes de cet écrit

Toutefois, nous n'avons pas le droit de nous étonner, et encore moins de nous scandaliser, en constatant la faveur spéciale accordée à ce livre par la nation juive. Les persécutions que celle-ci a endurées et l'oppression qu'on lui a fait subir de tout temps expliquent surabondamment le succès obtenu par un livre qui montre, pour une fois, les juifs victorieux et prospères. C'est comme la revanche typique de toutes les infortunes, de toutes les injustices dont ils ont été les victimes, et c'est aussi comme le gage anticipé d'un affranchissement futur. Certes, le livre d'Esther n'oriente pas ses lecteurs vers l'idéal, vers le pardon, la charité et la miséricorde. Les passions auxquelles il fait appel ont quelque chose de très humain, de très terrestre. L'Evangile nous inculque de tout autres leçons. Mais il serait inique, de la part des chrétiens d'aujourd'hui, descendants des persécuteurs du moyen âge, de reprocher aux persécutés et à leur postérité d'avoir goûté une âpre consolation en lisant et relisant le récit de la défaite d'Haman et du triomphe de Mardochée. Reconnaissons de bonne foi qu'il est humiliant pour la chrétienté d'avoir perpétué, à l'égard des juifs, l'ère des oppressions, inaugurées par les Assyriens et les Babyloniens, continuées par les Perses, les Syriens, les Romains. Mais ne leur envions pas, et surtout n'allons pas leur emprunter, les satisfactions trompeuses et malsaines que procure l'esprit de vengeance.

Le livre d'Esther nous fait connaître, d'une façon plus accentuée, un sentiment qui n'est point étranger à d'autres parties de l'A. T. Les psaumes dits d'imprécations et de vengeance en fournissent une manifestation ; d'autres passages n'en sont pas non plus exempts. Ce qui est grave, c'est que de telles aspirations se trouvent alliées et intimement combinées avec la piété, la confiance en Dieu, la fidélité au devoir, le dévouement, le patriotisme, comme c'est le cas, en partie tout au moins, pour l'auteur du livre, et, d'une façon plus complète, pour ses lecteurs, en particulier pour ceux qui

biblique. Et de nos jours encore la prédilection que les juifs éprouvent pour ce livre est démontrée par le fait qu'on rencontre, en Occident comme en Orient, des rouleaux d'Esther en beaucoup plus grand nombre que ceux de n'importe quelle autre portion de l'A. T.

ont rédigé les additions apocryphes et les ont insérées dans le récit. L'histoire de l'Eglise chrétienne ne fournit que trop d'exemples d'alliages semblables à celui-là. Il importe qu'à l'inverse de l'exemple donné par Mardochée et ses coreligionnaires, il soit proclamé toujours plus hautement que la vengeance, même la plus motivée au regard des hommes, est contraire à la volonté de Dieu.

CHAPITRE V

Le livre de Daniel.

§ **382**. Deux faits, de la plus haute importance pour quiconque se propose d'étudier le livre de Daniel, me semblent devoir être relevés dès le début, parce qu'ils risquent de passer inaperçus de tous ceux qui lisent leur Bible dans une traduction et ne se servent pas de l'original hébreu.

En premier lieu, le livre de Daniel qui, dans toutes les versions bibliques, à partir de celle des Septante jusqu'aux plus modernes, se trouve classé parmi les prophètes, occupe en réalité une tout autre place dans l'A. T. hébreu. Il y est rangé, comme nos lecteurs ont déjà été amenés à s'en apercevoir, parmi les Ketoubim ou Hagiographes. On comprend parfaitement le motif qui a valu au livre de Daniel d'être communément mis au rang des prophètes : cela s'explique par la nature et par le contenu de cet ouvrage, surtout si l'on tient compte de l'évolution qui s'est produite dans la conception du prophétisme. Sans doute, on peut discerner une notable différence entre cet écrit et ceux des anciens prophètes; il ne leur est pas, à proprement parler, semblable, mais il en est tout au moins dérivé et appartient en somme au même groupe. Aussi, pour peu qu'on se laissât diriger, dans l'arrangement des livres bibliques, par des considérations tirées du caractère et du genre littéraire des écrits, on devait tout naturellement rattacher Daniel au recueil des prophètes. C'est ce qu'ont fait les Alexandrins, et à leur suite

toutes les fractions de l'Eglise chrétienne. Les Juifs palestiniens, qui ont le privilège de l'antériorité et qui représentent la pure tradition synagogale, ont procédé différemment. Ce n'est pourtant pas qu'ils fussent indifférents aux raisons tirées de la nature des livres : la preuve qu'ils en tenaient compte nous est fournie en plus d'un endroit par le groupement des livres bibliques tel qu'il est sorti de leurs mains.

Si donc Daniel, malgré ses affinités avec les prophètes, n'a pas été agrégé aux Nebiim, il faut qu'il y ait eu pour cela des raisons décisives et d'un autre ordre. Or, le seul domaine où l'on puisse les chercher et les trouver avec quelque vraisemblance, c'est celui de l'histoire, de la chronologie. Dans le cas où le livre de Daniel eût existé au moment où fut clos le recueil des Nebiim, il y serait certainement entré. Le fait qu'il en est autrement nous porte donc à conclure que sa composition doit être postérieure à celle de tous les ouvrages qui constituent la collection des écrits prophétiques. Or, parmi ces derniers, il en est qui sont notoirement plus récents que le retour de l'exil ; tel est le cas, aux yeux de tous les théologiens sans exception, des prophètes Aggée, Zacharie et Malachie, celui-ci étant le contemporain de Néhémie et ayant vécu dans la seconde moitié du v° siècle; nous avons en outre de sérieuses raisons pour admettre que d'autres morceaux prophétiques — Es. **24-27**, Zach. **9-14**, Joël, Jonas, etc., — sont tout aussi jeunes, si ce n'est plus jeunes encore. On voit les conséquences qui en découlent pour Daniel.

La seconde circonstance à laquelle nous avons fait allusion en commençant est également très significative et échappe encore plus aisément aux lecteurs qui emploient une traduction. Il s'agit du caractère mixte que présente, au point de vue de la langue, le livre de Daniel, écrit moitié en hébreu et moitié en araméen. Ce phénomène, il est vrai, n'est pas unique en son genre : nous en retrouverons l'analogue dans le livre d'Esdras, et, là aussi, nous nous heurterons à de sérieuses difficultés pour expliquer le brusque passage d'un idiome à l'autre. Toutefois, pour Esdras, il est un fait qui, s'il ne rend pas compte de toutes les particularités, donne du moins généralement parlant la clé de la situation : c'est que

ce livre, écrit en hébreu, a été composé en utilisant des documents araméens, incorporés tels quels dans l'ouvrage. Il n'en est pas de même de Daniel, où l'alternance des langues ne peut aucunement se justifier par l'emploi supposé de sources hétérogènes.

La structure du livre est en effet des plus simples : il se compose de deux parties, dont la première (**1-6**) renferme des narrations, et la seconde (**7-12**) des visions. Si la division linguistique correspondait à ces deux parties, la solution du problème serait probablement plus aisée à découvrir. Mais il n'en est point ainsi, loin de là. La narration commence en hébreu avec le ch. **1** et se poursuit dans la même langue jusqu'à **2** 4a inclusivement, c'est-à-dire jusqu'aux mots : « Et les Chaldéens parlèrent au roi en araméen ». Là cesse l'hébreu, et dès la phrase suivante (4b : « O roi, vis à jamais! ») l'araméen est employé jusqu'à la fin du ch. **7**. Avec le ch. **8** l'hébreu reprend et va jusqu'à la fin du livre. On voit à quel point il y a peu coïncidence entre la division du livre basée sur le contenu et celle qui résulte du partage des langues. Le début de la portion narrative est en hébreu, et cela est vrai non seulement du ch. **1**, qui est une sorte d'introduction biographique générale, mais encore des premières lignes du récit suivant. D'autre part, la vision du ch. **7**, qui se rattache pourtant de la façon la plus étroite à celles qui suivent dans les ch. **8-12**, n'est point, comme ces dernières, décrite en hébreu, mais bien en araméen, et se rapproche par là des chapitres narratifs qui précèdent (**2** 4b-**6**), avec lesquels elle n'a pas, à d'autres égards, d'affinités particulières.

La situation que crée au livre de Daniel cette dualité linguistique défie toutes les tentatives qu'on peut faire pour en donner une explication généralement acceptable et satisfaisante. Les uns estiment que l'auteur du livre, quel qu'il soit, doit être tenu pour responsable de cette bigarrure de langues. Il est pourtant difficile de concevoir un écrivain rédigeant de propos délibéré un livre d'une contexture aussi bizarre. Les autres préfèrent croire que, dans l'histoire de cet ouvrage, il est survenu quelque péripétie, à la suite de laquelle il a revêtu la forme sous laquelle il nous est parvenu. On peut

faire à ce propos diverses hypothèses ; nous aurons l'occasion de les examiner plus loin, lorsque nous reviendrons sur ce sujet des deux langues de Daniel. Il y aura lieu également de définir plus tard les caractères que présentent l'hébreu et l'araméen employés dans cet écrit, et de tirer de ces faits les conséquences qu'ils comportent.

§ **383**. Le personnage de Daniel est-il nommé dans l'A. T. ailleurs que dans le livre qui porte son nom? A cette question il est difficile de répondre par un oui ou par un non catégorique. En effet, si les écrits bibliques, notamment ceux qui traitent de l'époque exilique et ceux qui appartiennent à un temps postérieur, sont totalement muets sur le compte de Daniel, il est du moins un livre prophétique du VIe siècle qui semble le mentionner, et cela à plus d'une reprise. Pour Ezéchiel, Daniel est le nom d'un homme remarquable à la fois par sa justice (Ez. **14** 14, 20) et par sa sagesse (**28** 3) exceptionnelles et incomparables. Ce témoignage éclatant paraît devoir être d'un grand poids. Mais quand on examine de plus près le contexte et la chronologie, on est pris de quelques hésitations. En effet, d'après le livre même de Daniel, son héros aurait été un contemporain du prophète Ezéchiel, vraisemblablement plus jeune que lui de quelques années. Dans ces conditions, n'est-il pas extraordinaire, incroyable qu'Ezéchiel puisse célébrer, dans deux prophéties — l'une assurément, l'autre presque certainement, — antérieures à la ruine de Jérusalem en 586, les mérites hors ligne d'un tout jeune homme, presque d'un adolescent? n'est-il pas singulier qu'il le suppose connu du roi de Tyr (**28** 3)? n'est-il pas étrange surtout qu'il le cite (**14** 14, 20) entre Noé et Job, hommes appartenant à un passé lointain et ne faisant pas partie à proprement parler de la nation israélite? Si nous ne possédions pas le livre de Daniel, nul sans doute ne songerait à voir dans le Daniel d'Ezéchiel autre chose qu'un ancêtre très antique, ayant laissé dans la tradition populaire le souvenir d'un juste et d'un sage de grand renom. On le voit, les citations d'Ezéchiel ne projettent pas sur le principal personnage du livre de Daniel toute la lumière qu'on aurait pu espérer à première vue.

Nous en sommes donc réduits aux données du livre. Celui-ci nous présente son héros comme un jeune Judéen, sinon de race royale, du moins de haute naissance. Jeune garçon, il fut déporté de Jérusalem à Babylone par Nébucadnetsar et placé par celui-ci, à sa cour, dans une sorte d'école de pages, avec trois de ses compatriotes et amis. Il en sort avec une instruction dont il fournit de brillantes preuves, et, grâce à l'interprétation qu'il donne d'un songe royal, il arrive à occuper sous Nébucadnetsar une fonction des plus élevées. Il la conserve longtemps, à travers diverses vicissitudes, et jusque sous les règnes de Darius le Mède et de Cyrus.

Nous l'avons à dessein désigné comme le héros et non pas comme l'auteur du livre qui porte son nom. En effet, il n'est dit nulle part qu'il l'ait écrit lui-même. Il est constamment parlé de lui à la troisième personne; il est vrai que dans les visions des ch. **7** ss., il s'exprime fréquemment à la première personne; mais ces discours placés dans sa bouche sont précédés (**7** 1, **10** 1) de préambules à la troisième personne, de nature à différencier clairement le rédacteur d'avec Daniel lui-même. Ainsi, on peut dire qu'à propos de ce livre la question d'authenticité ne se pose pas à proprement parler. Théoriquement tout au moins, on pourrait soutenir la complète historicité de l'ouvrage sans en attribuer la composition à Daniel en personne. En pratique, toutefois, on ne fait guère cette distinction, et ceux qui pensent pouvoir trouver dans le livre de Daniel un fidèle écho d'événements survenus au VI[e] siècle et d'expériences faites par Daniel lui-même, admettent, au moins implicitement, qu'il a écrit de sa propre main ou inspiré directement à quelque contemporain sa propre biographie. Avant de pouvoir discuter et trancher cette question d'auteur et d'historicité, nous devons d'abord procéder à l'analyse de l'ouvrage.

Première partie: Narrations (1-6).

1[re] subdivision : 1.

§ **384**. Nébucadnetsar ayant, dans la troisième année de Jéhojakim, pris Jérusalem, déporté le roi, et déposé à Baby-

lone les vases sacrés du temple de Yahvé, fit choix de quelques jeunes gens, bien doués au double point de vue physique et intellectuel, et appartenant soit à la maison royale, soit à la noblesse, pour leur faire donner, pendant trois ans, une éducation soignée. Parmi eux figuraient Daniel, Hanania, Mischaël et Azaria, auxquels le chef des eunuques donna d'autres noms, à savoir Beltschatsar, Schadrac, Méschac et Abed-Négo. Ces quatre jeunes gens résolurent de refuser le vin et les viandes dont on voulait les nourrir et qui provenaient de la table royale; ils se contentèrent d'eau et de légumes, et ne s'en portèrent que mieux. Ils firent aussi des progrès exceptionnels dans leurs études, dépassant leurs condisciples, et se montrant supérieurs « à tous les magiciens et astrologues du royaume ». Le texte relève expressément (17) que « Daniel expliquait toutes les visions et tous les songes », et ajoute en terminant (21): « Et Daniel fut (c'est-à-dire vécut ou conserva cette position) jusqu'à la première année du roi Cyrus ».

2me subdivision : 2.

Dans la seconde année de son règne, Nébucadnetsar a un songe, et convoque tous ses sages, non seulement pour leur en demander l'explication, mais encore pour en obtenir la reconstitution, lui-même l'ayant oublié. Impuissants à satisfaire de pareilles exigences, « tous les sages de Babylone » sont condamnés à mort. Daniel et ses amis sont compris dans cette sentence. Grâce au capitaine des gardes, Arioc, Daniel obtient une audience du roi et lui raconte son songe: Nébucadnetsar a vu une statue colossale, dont la tête était d'or, la poitrine et les bras d'argent, le ventre et les cuisses d'airain, les jambes de fer, les pieds de fer et d'argile. Une pierre vient la frapper et la mettre en pièces, puis cette pierre grandit et remplit la terre. Les quatre parties de la statue représentent quatre royaumes, Nébucadnetsar lui-même étant la tête d'or. La pierre figure un nouveau royaume, qui anéantira tous les autres et durera éternellement. A l'ouïe de cette interprétation, Nébucadnetsar comble Daniel d'honneurs, le prépose à la province de Babylone et

en fait le chef suprême de tous les sages. Les trois amis de Daniel ont leur part de ces faveurs.

3me subdivision : 3.

Dans ce récit, il n'est pas question de Daniel, mais uniquement de ses trois compagnons qui désobéissent à un ordre formel du roi Nébucadnetsar, imposant à tous ses sujets l'obligation d'adorer une statue d'or qu'il a dressée. Ils s'exposent ainsi au châtiment stipulé à l'avance contre tout récalcitrant: on les jette dans une fournaise ardente. Mais ils échappent au feu; le roi, qui les a vus au milieu des flammes en compagnie d'un quatrième homme, « dont la figure ressemblait à celle d'un fils des dieux », les rappelle à lui et rend hommage à leur Dieu.

4me subdivision : 4.

Tandis que les trois chapitres précédents revêtent la forme de récits, celui-ci [1] se présente comme une proclamation de Nébucadnetsar, faisant connaître ce qui lui est arrivé. Il a fait un songe, dans lequel il a aperçu un arbre énorme et superbe; puis il l'a vu abattu et humilié, privé de « son cœur d'homme », en échange duquel il reçoit « un cœur de bête », et « sept temps passeront sur lui ». Daniel a interprété ce songe comme figurant la propre destinée du roi, qui doit perdre la raison temporairement, et être privé de sa royauté. Cette prédiction s'est accomplie: en punition de son orgueil, le roi a été banni et a vécu dans la démence. Guéri maintenant et restauré sur son trône, il a « béni le Très-Haut », dont il a éprouvé la puissance.

5me subdivision : 5.

Du règne de Nébucadnetsar nous passons à celui du « roi Belschatsar ». Celui-ci, dans un grand festin, fait apporter « les vases d'or et d'argent que son père Nébucadnetsar avait

[1] Dans la Bible hébraïque, les trois versets qui forment le début du ch. 4 de nos versions sont encore rattachés au ch. 3, et le ch. 4 ne commence qu'avec ces mots : « Moi, Nébucadnetsar, je vivais tranquille.... ». La division adoptée dans les traductions est infiniment préférable.

enlevés du temple de Jérusalem ». Pendant que le roi et ses commensaux boivent, en célébrant leurs faux dieux, une main mystérieuse écrit des mots sur la muraille. Aucun des sages ne peut lire l'écriture et en donner l'explication. La reine, étant survenue, signale l'existence de Daniel et propose de le faire appeler. Il est introduit, et après avoir rappelé les faits rapportés au ch. 4, il donne l'explication des mots énigmatiques, prédisant au roi la fin de son règne et la division de son royaume, donné aux Mèdes et aux Perses. Belschatsar confère à Daniel les honneurs et la haute charge promis à quiconque interpréterait l'inscription. « Cette même nuit, Belschatsar, roi des Chaldéens, fut tué. Et Darius le Mède s'empara du royaume, étant âgé de soixante-deux ans ».

6me subdivision : 6.

Darius a préposé 120 satrapes aux provinces de son royaume; au-dessus d'eux se trouvent trois fonctionnaires suprêmes dont est Daniel. Celui-ci éclipse si complètement tous les autres dignitaires que « le roi pensait à l'établir sur tout le royaume ». Jaloux, ses collègues et ses subordonnés, quoique obligés de rendre témoignage à son intégrité, cherchent à le perdre dans l'esprit du roi. Darius, à leur instigation, ordonne que, durant trente jours, ses sujets ne devront adresser qu'à lui seul leur adoration et leurs prières. Naturellement Daniel ne cesse pas pour cela d'invoquer son Dieu à genoux, trois fois par jour, les fenêtres ouvertes du côté de Jérusalem. Il est dénoncé, condamné et jeté dans la fosse aux lions. Darius, qui n'a pris ces mesures rigoureuses qu'à contre-cœur, se rend à la fosse dès le lendemain matin, et y trouve Daniel vivant. Le roi l'en fait aussitôt retirer et y fait jeter à sa place ses accusateurs avec leurs familles; les lions les dévorent à l'instant. Puis Darius publie un édit prescrivant, dans tout son royaume, de révérer le Dieu de Daniel. « Daniel, ajoute le dernier verset, prospéra sous le règne de Darius et sous le règne de Cyrus le Perse. »

Seconde partie : Visions (7-12).

1re subdivision : 7.

§ **385.** Un bref préambule (1-2a) présente (à la troisième personne) Daniel comme ayant eu un songe dans la première année de Belschatsar, et l'ayant rédigé par écrit de la façon suivante. Avec 2b la narration passe à la première personne. Daniel a vu quatre grands animaux sortant de la mer, un lion, un ours, un léopard et un quatrième, différent des autres et exceptionnellement effrayant. Ce dernier a dix cornes; puis il lui en naît une onzième, qui a « des yeux comme des yeux d'homme et une bouche parlant avec arrogance ». Daniel voit encore un vieillard[1] sur son trône, entouré d'innombrables serviteurs et présidant un tribunal. Le quatrième animal est tué et brûlé; les trois autres animaux sont simplement privés de leur puissance. Alors apparaît sur les nuées « quelqu'un de semblable à un fils d'homme », il se présente devant le vieillard et reçoit la domination universelle et éternelle. Daniel, troublé et effrayé, s'approche « de l'un de ceux qui étaient là », et obtient de lui l'interprétation de la vision. Les quatre animaux sont quatre rois; après eux, « les saints du Très-Haut recevront le royaume ». A une demande ultérieure d'informations plus précises sur le quatrième animal et sur ses cornes, il est donné une réponse détaillée, spécialement à propos de la onzième corne, un roi qui « opprimera les saints du Très-Haut »; ceux-ci seront « livrés entre ses mains pendant un temps, des temps et la moitié d'un temps » (25). Puis sa domination lui sera ôtée, et un règne éternel commencera pour « le peuple des saints du Très-Haut ».

[1] Littéralement « un ancien de jours » ou « un ancien en jours », c'est-à-dire tout simplement un vieillard (sans l'article défini). Quand il en est parlé de nouveau aux v. 13 et 22, il y a naturellement *le* vieillard, parce qu'il en a déjà été question. Nos traductions ordinaires (la Bible annotée fait exception) ont rendu cette expression, aussi bien au v. 9 qu'aux v. 13 et 22, par les mots « l'ancien des jours », et cette formule, à laquelle on trouve quelque chose de solennel et de mystérieux, a acquis droit de cité dans un certain langage théologico-mystique.

2me subdivision : 8.

Le récit de cette seconde vision est placé tout entier dans la bouche de Daniel, sans préambule à la troisième personne. Il raconte que, dans la troisième année du règne du roi Belschatsar, il se trouva transporté en esprit à Suse. Là, il vit le combat acharné qui se livra entre un bélier et un bouc; ce dernier remporta la victoire. Ensuite la grande corne dont il était armé se brisa et fut remplacée par quatre autres. De l'une de celles-ci sortit une petite corne qui bientôt grandit, et dont le rôle historique est décrit avec des détails nombreux et précis (9-14) ; c'est le pendant du passage similaire dans la vision précédente. Il est parlé dans ce tableau du sacrifice perpétuel et du sanctuaire. « La corne, est-il dit, jette la vérité par terre », et la durée de la période pendant laquelle l'oppression s'exerce est fixée à « 2300 soirs et matins ». Daniel étant préoccupé et désireux de comprendre cette vision, « Gabriel » la lui interprète. Le bélier représente « les rois des Mèdes et des Perses »; quant au bouc, c'est « le roi de Javan ». La première grande corne, c'est « le premier roi »; les quatre suivantes sont « quatre royaumes », succédant à ce premier souverain, mais doués d'une force moindre. Enfin la petite corne figure un roi, sensiblement plus tardif, qui sera puissant, prospère et arrogant, combattra « le peuple des saints », et sera finalement brisé.

3me subdivision : 9.

Ce chapitre ne décrit pas à proprement parler une vision, ou du moins celle-ci se réduit à une apparition de Gabriel, qui s'approche de Daniel pour dissiper ses incertitudes. Celles-ci ont été exposées dès le début du chapitre, sans préambule à la troisième personne. Daniel a raconté son embarras en présence du fait, constaté par lui d'après « les livres », que Jérusalem devait demeurer en ruines 70 ans, selon la parole de Jérémie. Le trouble de Daniel doit avoir été causé, quoique le texte ne le dise pas explicitement, par le retard apporté dans l'accomplissement des promesses de restauration, et il faut en conclure que pour le narrateur

l'échéance des 70 ans était atteinte ou même dépassée dans « la première année de Darius, fils d'Assuérus, de la race des Mèdes, lequel était devenu roi du royaume des Chaldéens » (**9** 1). Gabriel donne la solution du problème en expliquant que les 70 ans sont en réalité 70 semaines d'années. Celles-ci doivent se diviser comme suit : 7 semaines jusqu'à l'apparition d'un « oint-chef », puis 62 semaines jusqu'à ce qu'un oint soit retranché, enfin une semaine terminale, au milieu de laquelle le sacrifice et l'oblation seront suspendus. Telle est la donnée de ce chapitre, si du moins nous nous en tenons à ses éléments originaux, à savoir aux v. 1-3 et 21-27. Dans sa partie médiane (4-20) a été inséré un morceau, primitivement, semble-t-il, étranger au texte et contenant une belle prière d'humiliation et de repentance, placée dans la bouche de Daniel.

4me subdivision : 10-12.

Comme au début du ch. **7**, nous trouvons ici (**10** 1) une phrase introduisant Daniel à la troisième personne, et indiquant la troisième année de Cyrus comme date de la vision qui va être rapportée. En fait, ici comme au chapitre précédent, l'élément visionnaire consiste uniquement dans l'apparition à Daniel d'un être mystérieux, décrit, il est vrai, d'une façon plus circonstanciée que Gabriel au ch. **9**. Ce personnage d'ailleurs n'agit pas; il se borne à parler, et expose, après de longs préliminaires, ce qu'on pourrait appeler un tableau détaillé des vicissitudes à venir. Il se présente en outre lui-même comme ayant eu à lutter avec « le chef du royaume de Perse » pendant 21 jours, et il faut rapprocher de cette donnée l'assertion de **10** 2, d'après laquelle Daniel a passé trois semaines dans le deuil et le jeûne avant d'obtenir la vision. Dans la lutte, l'interlocuteur de Daniel dit avoir été secouru par « Mikaël, l'un des premiers chefs » (**10** 13), et celui-ci reparaît plus loin encore (21).

Le tableau des temps futurs commence avec **11** 2. Il y aura, est-il dit, encore quatre rois de Perse. Puis surgira un roi (Alexandre-le-Grand), extrêmement puissant, après lequel il y aura partage de son royaume. Le roi du Midi (Egypte,

dynastie des Ptolémées) aura pour rival « un de ses généraux », désigné plus loin comme roi du Nord (Syrie, dynastie des Séleucides). A partir du v. 6, on voit défiler toute une série de personnages et d'événements : Ptolémée II Philadelphe et Antiochus II Théos, concluant en 249 une alliance accompagnée d'un mariage, puis Séleucus II (6b), Ptolémée III Evergète (7), l'armistice de 239 (8), Séleucus III (10a), Antiochus III le-Grand (10b) au printemps de 218, Ptolémée IV Philopator (11, 14) et la bataille de Raphia en 217, le retour offensif d'Antiochus-le-Grand en 203 (13, 15), son arrivée en Judée (« le plus beau des pays », 16), les fiançailles de sa fille Cléopâtre avec Ptolémée V Epiphane en 198 (17), l'intervention de Lucius Scipion l'Asiatique et la bataille de Magnésie en 190 (18), la mort d'Antiochus-le-Grand en 187 (19), l'avènement de Séleucus IV (187-175), l'envoi d'Héliodore à Jérusalem (« la gloire du royaume », 20a), le meurtre de Séleucus IV (20b). Avec le v. 21 commence la narration détaillée du règne d'Antiochus V Epiphane, de ses campagnes contre l'Egypte (y compris l'incident connu de l'ambassade romaine de Popilius Lénas, 30) et surtout des persécutions qu'il fit subir aux Juifs. Le v. 45 fait une brève allusion à sa mort.

Alors (**12** 1) « se lèvera Mikaël, le grand chef ». Un temps de détresse sera suivi d'un temps de délivrance. Beaucoup de morts ressusciteront (2-3). Le récit de Daniel se termine par un tableau : il contemple encore deux autres hommes venant se joindre à son interlocuteur, et il entend une exhortation finale. Trois indications chronologiques sont énoncées dans ce dernier passage : « un temps, des temps et la moitié d'un temps » (7 ; comp. **7** 25), 1290 jours (11), 1335 jours (12).

§ **386**. Le coup d'œil que nous venons de jeter sur le contenu du livre de Daniel a suffi pour montrer à quel point cet ouvrage diffère de tous les autres écrits bibliques sans exception. Même des morceaux tels que les visions d'Ezéchiel et de Zacharie, auxquelles Daniel se rattache dans une certaine mesure, sont loin de présenter les mêmes caractères. Daniel marque donc une étape dans l'histoire religieuse du judaïsme : dérivé de l'ancien prophétisme, il inaugure une phase nouvelle, celle des apocalypses. On comprend donc combien il

est important de déterminer d'une façon claire et concluante à quelle date et dans quelles conditions a pris naissance cet ouvrage, qui n'est pas seulement intéressant par lui-même, mais qui l'est encore comme premier représentant de toute une branche de la littérature religieuse.

A première vue il semble que le livre de Daniel doive être un fruit de la période exilique, de celle-là même où, d'après ses propres données, a vécu son héros. Même si l'on admet la distinction, qu'en droit il est légitime de faire, entre Daniel et son biographe, il ne vient pas à la pensée du lecteur de séparer par un long intervalle l'époque où les événements se sont passés et celle où le livre a été rédigé. La tradition juive et chrétienne a toujours considéré le livre de Daniel comme ayant été sinon écrit, du moins inspiré par Daniel en personne. La question qui se pose est donc bien en fait analogue à une question d'authenticité ; c'est celle, pour employer le terme technique en usage, de la « daniélicité » du livre. Les théologiens qui y donnent une réponse affirmative n'hésitent pas à accepter la discussion sur ce terrain-là : ils soutiennent que l'ouvrage a été rédigé sous l'influence de Daniel, avec l'autorité que lui donnait son expérience personnelle, et par conséquent en Babylonie, dans la seconde moitié du VIe siècle av. J.-C.

Telle est la thèse qu'il va falloir examiner et discuter. Il serait puéril de ne pas dire tout de suite qu'avec l'immense majorité des hébraïsants modernes, nous la considérons comme fausse, et que nous nous rangeons à l'opinion à peu près unanime de ces mêmes savants, d'après laquelle le livre de Daniel a vu le jour sous Antiochus Epiphane, en Palestine.

Si le livre de Daniel datait du VIe siècle, il y aurait lieu de s'attendre à rencontrer dans ses pages une connaissance exacte et approfondie de l'époque où Daniel est censé avoir vécu et agi. D'autre part, toutes les portions de l'ouvrage relatives à des temps postérieurs apparaîtraient comme des prédictions, et porteraient uniformément le cachet de l'inspiration prophétique. L'examen du livre ne répond point à ces conditions : on peut au contraire y faire les constatations suivantes.

Les données relatives au VIᵉ siècle dénotent à maintes reprises l'imperfection des connaissances de l'auteur. Celui-ci commet des inexactitudes, des erreurs dont serait préservé un contemporain des événements, et spécialement un homme qui, comme Daniel, occuperait une haute situation et ne saurait être mal renseigné.

Quant aux temps postérieurs au VIᵉ siècle, il y a lieu, au point de vue du livre de Daniel, de distinguer quatre périodes. La première va du règne de Cyrus jusqu'à la chute de l'empire perse; la seconde, d'Alexandre-le-Grand jusqu'à l'avènement d'Antiochus Epiphane; la troisième embrasse les années du règne de ce dernier monarque; la quatrième enfin comprend les temps ultérieurs dans leur ensemble. Or, pour la première de ces quatre périodes, l'auteur du livre de Daniel ne possède manifestement que les informations les plus rudimentaires, et c'est à peine s'il y fait allusion çà et là. Pour la deuxième, il est déjà beaucoup mieux renseigné: la personnalité d'Alexandre lui est connue, ainsi qu'après sa mort le partage de son empire; il est au courant de l'histoire des Séleucides et des Ptolémées et la retrace même (**11** 5-20) d'une façon circonstanciée, en omettant tout nom propre, mais en indiquant les faits avec précision. Puis, quand il arrive à la troisième période, il déploie des connaissances encore bien plus approfondies, il relate, trait après trait, les faits et gestes d'Antiochus Epiphane, et fait revivre, plus que toute autre, cette individualité caractéristique. Avec la fin de ce règne, un changement marqué s'accomplit dans les allures de notre écrivain, et pour ce que nous avons appelé la quatrième période, les contours redeviennent tout à fait vagues, les termes employés sont très généraux et élastiques; on entre évidemment sur un terrain tout différent de celui où l'auteur se mouvait précédemment avec tant d'aisance.

Ces constatations, tout lecteur peut les faire en parcourant avec attention les pages du livre de Daniel. Nous allons maintenant relever les points particuliers sur lesquels nous fondons les appréciations ci-dessus.

§ **387**. Qu'en est-il de la connaissance qu'avait l'auteur du livre touchant les événements du VIᵉ siècle? Dès la pre-

mière ligne de son écrit, nous rencontrons une impossibilité chronologique. En effet, d'après le texte de Daniel, Nébucadnetsar serait venu à Jérusalem[1] et l'aurait assiégée dans la 3me année de Jéhojakim. Or la bataille de Karkémisch, qui ouvrit à Nébucadnetsar, par la défaite de Néco, le chemin des régions à l'ouest de l'Euphrate, n'a eu lieu que dans la 4me année de Jéhojakim (604). Il ne peut donc être question d'un siège et d'une prise de Jérusalem dans la 3me année (605). Mais ni la Bible, ni aucun autre document ne parlent non plus d'une venue du vainqueur babylonien à Jérusalem au cours de la 4me ou 5me année de Jéhojakim, c'est-à-dire peu après Karkémisch. La chronologie traditionnelle, en inscrivant à cette date-là une « première prise de Jérusalem », a simplement obéi au désir de sauvegarder l'exactitude de la donnée de Dan. **1** 1, et encore n'a-t-elle pu réussir complètement, puisque le texte porte la 3me année. Les indications précises et détaillées du livre de Jérémie (voir en particulier **25** et **36**) enlèvent toute vraisemblance à l'hypothèse d'une prise de Jérusalem en 604 ou 603. Il y a lieu de croire, au contraire, qu'après avoir battu le roi d'Egypte à Karkémisch, Nébucadnetsar fut rappelé en Babylonie par la mort de son père Nabopolassar et que, retenu par les nouveaux devoirs résultant de son avènement au trône, il ne put pas reprendre de sitôt la route d'occident. Le livre des Rois ne mentionne aucunement que Jérusalem soit tombée aux mains des Babyloniens une première fois, avant qu'elle succombât en 597 sous Jéconias. Mais ce même livre nous donne la clé de l'erreur commise par Dan. **1** 1. Nous y lisons en effet (II Rois **24** 1) que Jéhojakim fut assujetti à Nébucadnetsar pendant trois ans, et qu'ensuite il se révolta. Ces trois ans ne coïncident pas avec les trois premières, mais plutôt avec les trois dernières années du règne de Jéhojakim ; l'auteur de Daniel s'y est trompé, et il semblerait en outre qu'il a été influencé par II Chron. **36** 6-7. Ce dernier passage est en effet le seul

[1] Segond et la Bible annotée traduisent « marcha contre Jérusalem », expression qui ne rend pas le sens de l'original, et qui permet au lecteur bénévole d'admettre que Nébucadnetsar, s'étant mis en campagne dans la 3me année, n'arriva pourtant que plus tard sous les murs de Jérusalem.

texte biblique, avec celui de Daniel, qui parle d'une capture de Jéhojakim, lié de chaînes pour être conduit à Babylone; c'est aussi le seul qui rapporte l'enlèvement des vases du temple comme ayant eu lieu déjà sous Jéhojakim. Les livres de Jérémie et des Rois donnent sur ces deux points de tout autres résultats. Nous aboutissons donc à la conclusion que l'auteur du livre de Daniel doit avoir connu et utilisé l'œuvre du Chroniste; cela n'est point pour nous surprendre, mais ne s'accorde nullement avec l'opinion traditionnelle,

Une autre difficulté chronologique concerne le règne de Nébucadnetsar. Celui-ci, d'après Dan. **1** 1, 3, 5, 8, 10, 13, était déjà roi de Babylone quand Daniel et ses compagnons furent déportés, puis confiés pour leur éducation au chef des eunuques. Le temps fixé pour leurs études est de trois ans (5); lorsqu'il est révolu (18), le roi les examine, et continue par la suite à les consulter (20). Or l'incident rapporté au chapitre suivant, le songe du roi interprété par Daniel, est placé par le narrateur dans « la 2me année du règne de Nébucadnetsar ». A cette inconséquence chronologique vient d'ailleurs s'ajouter le fait remarquable que Daniel d'après **2** 25 ss. paraît être un inconnu pour le roi; comment cela se concilie-t-il avec **1** 18-20?

Le nom même de Nébucadnetsar, comme nous l'avons vu plus haut (I, p. 486 et 531), apparaît dans l'A. T. avec deux orthographes différentes: l'une, juste et conforme à l'original babylonien, se rencontre dans Ezéchiel et dans la plupart des passages de Jérémie; l'autre, déformée par le changement d'*r* en *n* (Nébucadnetsar au lieu de Nébucadretsar), est employée occasionnellement dans Jérémie, et toujours dans les Rois, les Chroniques, Esdras, Néhémie et Esther; c'est aussi, malheureusement, celle qui a prévalu dans les langues modernes. Or, s'il était un écrivain qui dût se servir uniquement de la forme correcte, ce serait à coup sûr l'auteur du livre de Daniel, s'il était un contemporain du roi Nébucadnetsar. Tout au contraire, l'orthographe fautive est la seule qu'on rencontre sous sa plume. Il commet au surplus une erreur analogue, peut-être même plus grave, en donnant à Azaria (**1** 7, **3** 12 ss.) le surnom d'Abed-Négo (serviteur de

« Négo »), alors que le nom bien connu du dieu babylonien en question est Nébo (comp. Es. **46** 1 et les nombreux noms propres tels que Nébucadnetsar, etc.)[1].

Il convient encore de signaler l'emploi particulier qui est fait du terme de Chaldéens. Ce mot qui, dans les autres livres de l'A. T., est une dénomination politique et désigne les Babyloniens, revêt une signification différente dans le livre de Daniel. Au lieu d'indiquer une nationalité, il caractérise une profession ou, si l'on veut, une caste particulière: les « chaldéens » figurent à côté des magiciens, des sorciers, des enchanteurs, des sages et des devins (**2** 2, 4, 10, **4** 7, **5** 7, 11). Les seuls passages où il s'agisse des Chaldéens au sens national sont **5** 30 et **9** 1; on peut toutefois encore y ajouter **1** 4 et **3** 8 où l'une et l'autre interprétations sont admissibles. L'emploi de cette appellation au sens professionnel serait pour le moins étrange en Babylonie même, dans un temps où l'empire chaldéen était encore florissant ou venait à peine de succomber.

En fait de rois babyloniens, le livre de Daniel en connaît deux : Nébucadnetsar et Belschatsar. Il ignore le fils et successeur de Nébucadnetsar, Evil-Mérodac, pourtant mentionné dans la Bible (II Rois **25** 27, Jér. **52** 31) et qui fut le dernier souverain de la dynastie fondée par Nabopolassar. Après lui vinrent successivement deux usurpateurs, également étrangers à Daniel, et dont le deuxième, Nabonède (Nabu-nahid), fut le dernier roi babylonien. Qu'est-ce donc que Belschatsar? Ce n'est pas, il faut le reconnaître, un roi de Babylone. Ce n'est pas non plus un personnage fictif. C'est, à ce que révèlent clairement les inscriptions cunéiformes, le fils de Nabonède; il n'a jamais occupé le trône, mais il a joué un certain rôle sous le règne de son père, qui d'ailleurs lui a survécu. Il est impossible de nier que le livre de Daniel (**5**) en fait le fils et successeur de Nébucadnetsar; il y a là une

[1] Pour que l'auteur de Daniel fût innocent de cette méprise, il faudrait admettre que Négo est une correction volontaire, due peut-être à un lecteur ou à un copiste postérieur; celui-ci aurait cherché à éviter qu'un Juif pieux fût qualifié de serviteur d'un dieu païen. Cette supposition n'est toutefois guère vraisemblable.

confusion. Il en fait également un roi, et parle (**7** 1, **8** 1) de la première et de la troisième année de son règne pour dater deux des visions de Daniel. D'autre part, étant données les hautes fonctions confiées à Daniel et sa grande notoriété, le récit qui fait de lui un inconnu pour Belschatsar a quelque chose d'incohérent. On a eu recours, pour aplanir toutes ces difficultés, à une hypothèse d'après laquelle Nabonède aurait épousé, pour se rattacher, par alliance tout au moins, à l'ancienne dynastie, une fille (ou petite-fille) de Nébucadnetsar; celui-ci se trouverait ainsi, non pas le père, il est vrai, mais le grand-père (ou l'arrière-grand-père) de Belschatsar. Sans être absolument inadmissible, cette théorie est pourtant bien sujette à caution, et ne répond pas, au surplus, au sens le plus naturel de la narration [1].

§ **388**. Quant aux faits et gestes des rois de Babylone, ou du moins des deux rois dont il a la connaissance, l'auteur de Daniel possède-t-il des informations quelque peu abondantes, et enregistre-t-il quelque incident important, quelque mesure notable caractérisant leur règne? Tout bien examiné, ses renseignements se réduisent à ceci, que Nébucadnetsar avait fait de sa capitale Babylone une ville grande et magnifique, et que pendant sept ans il fut privé de sa raison et de son pouvoir royal. Le premier point est si universellement connu qu'il n'est point nécessaire, pour en parler, de posséder une initiation particulière. Quant au second, il est fort extraordinaire et n'est confirmé par aucun autre témoignage. Il est vrai qu'on a récemment découvert un texte cunéiforme, d'après lequel le roi Nabonède aurait été pendant une partie de son règne entravé par la maladie. Mais, même si tel est

[1] Du fait que Belschatsar promet à Daniel et lui accorde « la troisième place dans le gouvernement du royaume » (**5** 7, 16, 29), et non pas la deuxième (comp. Gen. **41** 40, Esth. **10** 3), on a inféré que l'écrivain connaissait l'existence du roi Nabonède et considérait Belschatsar comme associé à la royauté de son père. Mais le texte dit simplement : « Il commandera dans le royaume comme troisième »; or **6** 1-2 nous montre, sous le règne suivant, l'empire divisé en nombreuses provinces et placé sous la juridiction de trois chefs suprêmes, dont est Daniel. Le sens de la promesse de Belschatsar peut donc être, selon la traduction d'Ostervald (non revisé): « Il dominera sur le tiers du royaume ».

bien le sens de ce document, il n'y est fait mention ni d'aliénation mentale, ni d'une durée de sept ans; et la confusion établie entre Nébucadnetsar et Nabonède suffirait à écarter la possibilité d'un témoignage contemporain.

Quant aux autres actes attribués à Nébucadnetsar par le livre de Daniel, ils sont dépourvus de toute portée historique et n'ont qu'un caractère occasionnel : telle l'érection de la statue d'or (**3**). Au reste, la proscription, même momentanée, de tout autre culte que celui rendu à une idole unique ne cadre guère avec les faits connus concernant le polythéisme babylonien. D'autre part, l'hommage rendu par Nébucadnetsar à Yahvé (**2** 47, **3** 29, **4** 2-3, 34-37) a beau être très explicite : il n'en demeure pas moins purement platonique, sans effet quelconque, et soulève par là-même les doutes les plus sérieux.

Immédiatement après la mort de Belschatsar, « Darius, le Mède, s'empara du royaume, étant âgé de soixante-deux ans » (**5** 30-31). Au ch. **6**, ce « roi Darius » est mis en scène dans l'histoire de Daniel jeté dans la fosse aux lions; la vision du ch. **9** est datée de « la première année de Darius, fils d'Assuérus, de la race des Mèdes, qui avait été fait roi sur le royaume des Chaldéens » (1; voir aussi **11** 1). Ce personnage est totalement inconnu dans l'histoire. Les documents de l'époque attestent que le conquérant de Babylone, le vainqueur de Nabonède, le roi du nouvel empire fut d'emblée Cyrus. L'hypothèse au moyen de laquelle on se plaisait, naguère encore, à identifier Darius le Mède avec un oncle de Cyrus, Cyaxare II, roi des Mèdes, dont parle la Cyropédie, ne saurait être maintenue, car ce personnage (d'ailleurs donné comme fils d'Astyage et non d'Assuérus) paraît lui aussi être purement fictif; le célèbre ouvrage de Xénophon participe pour le moins autant de la nature du roman que de celle de l'histoire. On peut sans doute chercher à démêler l'origine de Darius le Mède en supposant qu'un général de Cyrus ou un gouverneur établi par lui a été transformé par la tradition en un monarque autonome, prédécesseur de Cyrus sur le trône de Babylone. Mais alors même qu'on recueillerait quelques indices dans ce sens, il ne pourrait être question

d'attribuer la rédaction du récit à un témoin des événements. Il est fort possible, au surplus, qu'il se soit produit ici une confusion avec Darius Ier, fils d'Hystaspe; c'est en effet ce roi qui a procédé à la réorganisation des satrapies que Dan. **6** 1 attribue à Darius le Mède. Le nom de son fils (Assuérus = Xerxès) serait alors devenu celui de son père.

Mède ou Perse, Darius peut-il avoir imposé à ses sujets l'obligation de l'adorer lui seul? le culte du souverain lui-même, durant son règne, n'est-il pas une notion étrangère à ces temps et à cette civilisation? Nous n'insisterons pas sur les difficultés que présente la structure de la fosse aux lions, assez petite pour qu'on puisse la fermer au moyen d'une pierre scellée, et cependant assez grande pour qu'on y jette à la fois des familles entières. Nous nous bornerons à indiquer d'un mot que le manifeste du roi Darius à l'adresse de Yahvé (**6** 25-27) doit être apprécié de la même façon que les paroles analogues attribuées plus haut à Nébucadnetsar. Mais nous relèverons plus particulièrement dans ce ch. **6**, comme déjà dans le ch. **1** et plus loin dans le ch. **10**, la trace d'observances juives certainement moins anciennes que l'époque de l'exil. Ainsi, au ch. **1**, le devoir de s'abstenir des mets et du vin venant de la table royale, parce que ce serait une souillure ; au ch. **10** 2-3, un deuil célébré en se privant de viande, de vin et d'onction d'huile; au ch. **6**, la coutume de prier trois fois par jour et de se tourner à cet effet du côté de Jérusalem. Rien dans les livres même les plus récents de l'A.T. n'autorise à penser que ces notions ne soient pas propres au judaïsme tardif. Des expressions poétiques, comme celles de I Rois **8** 38, 44, 48, Ps. **28** 2, **55** 18, ne peuvent pas être considérées comme prouvant l'existence de coutumes rituelles; tout au plus peut-on y voir le point de départ d'habitudes changées plus tard en règles à une époque cérémonialiste. En revanche, le rigorisme déployé par Daniel et ses compagnons ne s'accorde guère avec le fait qu'ils sont agrégés au corps des sages de Babylone, ce qui suppose une certaine initiation, difficile à concevoir sans la participation à des rites païens; la conscience juive des récipiendaires d'une part, la tradition régnant au sein de la corporation d'autre part, tout devait

s'opposer à ce que les nouveaux venus fussent admis dans la confrérie. Ils en font pourtant si bien partie qu'une sentence de mort ayant été rendue contre elle, ils en sont aussi atteints.

§ **389**. L'examen auquel nous venons de nous livrer est certainement peu favorable à la conception traditionnelle d'après laquelle le livre de Daniel daterait du VI[e] siècle. Son auteur ne se révèle point comme connaissant d'une façon suffisamment exacte les événements de l'époque à laquelle il est censé appartenir. Voyons maintenant en quels termes il parle des temps postérieurs au VI[e] siècle, et reprenons à cet effet la division en quatre périodes que nous avons indiquée précédemment (II, p. 273).

1. Les deux siècles de la monarchie perse (538-332) passent presque totalement inaperçus. Dans les visions des ch. **2** et **7**, on voit, il est vrai, intervenir la représentation symbolique de cette puissance. A la tête d'or, qui est Nébucadnetsar, et d'une façon plus générale l'empire babylonien, succèdent la poitrine et les bras d'argent, c'est-à-dire l'empire mède [1], puis le ventre et les cuisses d'airain, c'est-à-dire l'empire perse. De même, après le lion aux ailes d'aigle qui figure Babylone, apparaissent un ours, la Médie, et un léopard, la Perse. Mais ni dans l'une ni dans l'autre de ces deux descriptions l'intérêt ne s'attache à ces premières étapes du récit; ce ne sont en quelque sorte que des préliminaires, et c'est pour la quatrième monarchie qu'on réserve les détails circonstanciés.

La Médie et la Perse reparaissent au ch. **8** sous la forme d'un bélier, « qui frappait de ses cornes à l'occident, au nord et au midi; aucun animal ne pouvait lui résister, et il n'y

[1] Le livre de Daniel attribue à la Médie un rôle important, quoique inférieur à ceux de la Babylonie et de la Perse. Il n'est pas aisé, vu l'insuffisance de nos connaissances relatives aux Mèdes et à leur puissance, de comprendre la place, excessive à nos yeux, qui est faite à cet empire, dont l'action ne semble pas avoir été grande, du moins à partir du VI[e] siècle. On a surtout de la peine à s'expliquer pourquoi il intervient chronologiquement entre Babylone et la Perse, alors que, dans la succession des faits historiques, il ne semble pas qu'il y ait moyen d'opérer cette interposition.

avait personne pour délivrer ses victimes, il faisait ce qu'il voulait et il devint puissant » (4). Des deux cornes de ce bélier, l'une, survenue en second lieu et plus haute que la première, représente la Perse, et l'autre la Médie. De même, dans **2** 39, il est fait allusion à l'infériorité de la deuxième puissance, et l'ours de **7** 5 n'est pas présenté comme aussi redoutable que le léopard.

Enfin dans **11** 2 se trouve un passage relatif à la Perse. Après Cyrus, il doit y avoir encore trois rois (sans doute Cambyse, Smerdis et Darius Ier), puis un quatrième, d'une richesse exceptionnelle, qui « soulèvera tout contre le royaume de Javan ». Dans ce dernier on reconnaît Xerxès, l'auteur de la grande expédition contre la Grèce qui aboutit à la défaite de Salamine (480). Mais il paraît être considéré comme le dernier roi de Perse, car, immédiatement après lui, vient (3) la mention d'Alexandre. Une confusion s'est donc établie entre Xerxès et Darius III Codoman. L'homonymie de celui-ci avec le père de Xerxès, Darius Ier, y est peut-être pour quelque chose, d'autant plus que Darius Ier a aussi guerroyé contre les Grecs et s'est fait battre à Marathon (490).

On le voit, les données du livre de Daniel sur la période perse sont très peu abondantes et non exemptes d'obscurités, si ce n'est d'erreurs.

2. Avec l'apparition d'Alexandre-le-Grand, le livre de Daniel aborde un terrain qui lui est mieux connu et un sujet qui attire à un plus haut degré son attention. Il décrit les jambes et les pieds de la statue (**2**) un peu plus longuement qu'il ne l'a fait pour le reste de la vision. Il consacre une peinture plus circonstanciée au quatrième animal (**7**). Enfin nous retrouvons encore la puissance grecque explicitement figurée par le bouc du ch. **8**. A côté de ces images, nous lisons dans **11** 5-20 un véritable résumé historique des événements survenus depuis le partage de l'empire d'Alexandre jusqu'à l'avènement d'Antiochus Epiphane. Toutefois deux des royaumes issus de la grande conquête macédonienne sont entièrement laissés de côté ; seuls ceux des Ptolémées et des Séleucides entrent en ligne de compte et tout l'intérêt se concentre sur eux. Les annales des deux dynasties se déroulent parallèlement, avec

leurs conflits sans cesse renaissants et leurs alliances momentanées; la puissance romaine fait aussi son apparition. L'analyse de ce morceau, telle qu'elle a été donnée plus haut, montre à quel point la narration est circonstanciée; encore avons-nous dû abréger, et par conséquent omettre plusieurs traits que le texte fait ressortir. La seule chose qui manque, ce sont les noms propres, mais il n'est point malaisé de les rétablir partout. Tout ce récit est naturellement rédigé au futur; mais on sent en le lisant que c'est là une forme purement conventionnelle et que l'écrivain relate, avec minutie et en connaissance de cause, des faits qui pour lui appartiennent déjà au passé.

Ainsi, après avoir laissé voir, à propos du VIe siècle, qu'il se mouvait sur un terrain qui lui était peu familier, et après avoir montré que l'époque de la domination perse ne lui était que vaguement connue, l'auteur du livre de Daniel se révèle comme étant remarquablement orienté et renseigné quant à la période qui va de la mort d'Alexandre à l'an 175 av. J.-C.

§ **390**. 3. Nous touchons à l'époque sur laquelle se porte avec le plus d'intensité l'attention du livre de Daniel : le règne d'Antiochus Epiphane. C'est ce prince qui est figuré, indiscutablement, par la « petite corne » de **8** 9-14; c'est lui qui est « le roi impudent et artificieux » de **8** 23-25. C'est aussi lui, pensons-nous avec de nombreux exégètes, qui est représenté d'une façon tout à fait analogue par la « petite corne » de **7** 8, 20-21, 24-26. Les efforts faits par quelques théologiens pour différencier ces deux chapitres **7** et **8**, en admettant que la corne du ch. **8** est Antiochus Epiphane, mais que celle du ch. **7** a une tout autre signification, apparaissent comme une tentative désespérée. Les deux visions traitent manifestement le même thème; celle du ch. **8** reprend et développe celle du ch. **7**, sinon en entier, du moins dans une de ses principales parties, de même que celle du ch. **7**, à son tour, reproduisait sous une forme différente celle du ch. **2**.

Il nous semble impossible de maintenir l'ancienne conception traditionnelle, d'après laquelle la quatrième monarchie

des ch. **2** et **7** était l'empire romain, la puissance grecque étant alors figurée par le troisième animal et par le ventre et les cuisses d'airain. Rome n'apparaît pas dans le tableau des quatre monarchies de Daniel; tout ce qui concerne la quatrième s'adapte trop exactement à Alexandre, à ses successeurs et à Antiochus Epiphane en particulier pour qu'on puisse attribuer un autre sens à ces descriptions. L'écrivain connaît par le menu les événements de la carrière d'Epiphane: **11** 21-45 constitue une véritable chronique de ce règne. De tous les actes imputés au roi persécuteur des Juifs, ceux que le livre de Daniel met le plus en relief sont la suppression du sacrifice quotidien et l'érection d'une idole païenne dans le temple de Jérusalem. C'est cette dernière qu'il désigne par l'expression célèbre: « l'abomination du dévastateur »; ces mots renferment probablement une allusion par assonance au nom phénicien du « Baal des cieux ».

Le moment où, par ordre de l'oppresseur, le culte de Yahvé fut suspendu et la statue du faux dieu dressée dans le sanctuaire, marque, dans Daniel, le point de départ d'une période nettement déterminée, dont il est fait plusieurs fois mention et à laquelle se rapportent divers calculs plus ou moins difficiles à interpréter. A cette catégorie appartient la demi-semaine (d'années) de **9** 27 pendant laquelle « le dévastateur commettra les choses les plus abominables », et fera en particulier « cesser le sacrifice et l'offrande ». Cette durée de trois ans et demi est probablement aussi celle qu'implique l'expression énigmatique deux fois employée (**7** 25, **12** 7): « un temps, des temps et la moitié d'un temps », pour peu qu'il soit légitime de l'interpréter par: un an, deux ans et la moitié d'un an [1]. Ce qui encourage à rapprocher ces deux

[1] Peut-être devrait-on lire dans le texte même le duel au lieu du pluriel, « deux temps » au lieu de « des temps ». Dans ce cas, l'interprétation ne présenterait plus de difficultés, le mot « temps » pouvant aisément être pris pour l'équivalent d'année.— Il est intéressant de noter que l'expression en question trouve un parallèle inattendu dans les mots de l'inscription mystérieuse du ch. **5**, si du moins l'on peut admettre l'explication qui en a été récemment proposée. Ces mots signifieraient: « une mine, deux mines et la moitié d'une mine ». Il s'agirait, bien entendu, du sens littéral et im-

passages du précédent, c'est qu'ils ont trait aussi à la période pendant laquelle « les saints » (ou « le peuple saint ») sont à la merci de leur adversaire. Joignons-y encore l'indication fournie par **8** 14, relative également au temps qui s'écoule entre la profanation du sanctuaire et sa purification; il est fixé à « 2300 soirs et matins ». Ce terme insolite signifie-t-il 2300 jours? Dans ce cas, il équivaudrait à environ 6 ans et 4 mois, et n'aurait pas de rapport avec les données enregistrées-ci desus. Mais il n'est pas improbable qu'il faille décomposer la somme, compter à part les soirs et les matins, en sorte qu'il s'agirait de 1150 jours au total, autrement dit de 3 ans et 2 mois; ce chiffre, sans être identique à 3 ans et demi, n'en diffère que peu. Il rappelle aussi les deux dernières valeurs numériques qu'il reste à relever dans Dan. **12** 11 et 12: 1290 jours et 1335 jours. Le point de départ est encore ici le moment où cesse le sacrifice et où se dresse l'idole abominable. Or ces données ne s'écartent pas sensiblement de 3 ans et demi; si elles différent entre elles de 45 jours, cette divergence, ainsi que les autres fluctuations constatées précédemment, a probablement sa raison d'être dans la façon d'établir le point d'arrivée ou le point de départ.

Nous savons que le temple a été purifié et rendu à sa destination normale le 25 Kislev de l'an 165. Cette date est de 3 ans et 10 jours postérieure à l'érection d'un autel païen sur l'autel des holocaustes, le 15 Kislev 168. Donc, sans qu'il y ait accord parfait entre les données de l'histoire et celles du livre de Daniel, lesquelles varient d'ailleurs légèrement entre elles, on peut affirmer sans hésitation que c'est bien la période de la persécution d'Antiochus Epiphane qui tient une si large place dans les préoccupations du livre de Daniel. Cela étant, le compte des 70 semaines d'années, tel qu'il est établi dans **9** 24-27, doit être compris comme aboutissant aux années 168-165. Le point de départ peut être placé, soit à la date de la ruine de Jérusalem (586), soit à celle, quelque peu antérieure, où Jérémie avait prédit cet événement. L'onction d'un chef, au bout de 7 semaines, a sans doute

médiat de cette phrase; son sens symbolique, que les sages sont impuissants à démêler et que Daniel révèle, demeure réservé et intact.

trait à Cyrus. L'oint retranché du v. 26 paraît être le grand prêtre Onias III, assassiné en 172; cet événement forme le début de la dernière semaine qui se termine en 165 et dont le milieu tombe sur 168. Il faut reconnaître que de Cyrus à Onias il s'est écoulé seulement 366 ans, tandis que les 62 semaines comporteraient 434 ans; il n'y a pas moyen de faire disparaître ce désaccord, et on ne peut point l'expliquer autrement qu'en faisant valoir l'imperfection des connaissances chronologiques à l'époque où vivait l'auteur du livre de Daniel.

4. Avec la fin du règne d'Epiphane, après la mention de sa mort, il se produit un changement à vue. Notre auteur, qui écrivait jusqu'ici avec la précision d'un historiographe, transforme soudainement ses allures, renonce à toute description circonstanciée, et se borne à tracer, à grands traits et d'une façon sommaire, le tableau des perspectives messianiques. Il décrit avec une ferme assurance l'avènement d'une monarchie nouvelle, foncièrement différente de tous les royaumes antérieurs. Elle est symbolisée au ch. 2 par la pierre qui, trait caractéristique, « se détache sans le secours d'aucune main », et, après avoir frappé la statue et l'avoir réduite en poudre, « devient une grande montagne et remplit toute la terre ». C'est là un royaume suscité par le Dieu des cieux et destiné à une durée éternelle, tandis que tous les autres auront disparu. Au ch. 7 le contraste entre ce royaume futur et les puissances de la terre est encore accentué par le fait que celles-ci sont figurées par des animaux, tandis que celui-là a pour représentant « quelqu'un de semblable à un fils d'homme ». Les animaux sortent de la mer : ils viennent d'en bas. Le « fils d'homme » arrive sur les nuées du ciel : il est d'en haut. Après la destruction du quatrième animal, « le peuple des saints du Très-Haut » reçoit « le règne, la domination et la grandeur de tous les royaumes qui sont sous les cieux ». Ce règne « est un règne éternel et tous les dominateurs le serviront et lui obéiront ». Enfin, au ch. 12, il est parlé d'une crise terrible, où Mikaël jouera un rôle important; le salut est promis à ceux qui, appartenant au peuple de Dieu, « seront trouvés inscrits dans le livre ». Le

même passage annonce la résurrection de morts en grand nombre : « Les uns se réveilleront pour la vie éternelle, et les autres pour l'opprobre, pour la honte éternelle. »

Evidemment, ce triomphe futur et même imminent du « peuple des saints » est un article de foi pour l'auteur du livre de Daniel; il s'y attend fermement et l'entrevoit déjà à l'horizon prochain. Mais, si l'on compare la façon toute générale et imprécise dont il en parle avec les nombreux détails qu'il a fournis sur l'époque des Séleucides et notamment sur le règne d'Epiphane, le contraste est trop frappant pour n'être pas explicable par une cause historique. En d'autres termes, quoique le livre de Daniel parle uniformément au futur de tous les événements postérieurs au VIe siècle, l'examen de son contenu amène à tracer une ligne de démarcation à un point déterminé de la succession des événements rapportés, et cela précisément à l'issue du règne d'Antiochus Epiphane. Ce qui est présenté comme devant suivre cette date, l'auteur ne le sait pas par expérience, c'est encore pour lui l'avenir. Mais quant à tout ce qui précède, il a beau le décrire au futur, la façon même dont il s'exprime trahit la connaissance qu'il possède d'événements déjà accomplis et révèle de sa part l'emploi d'un procédé littéraire : la transposition de l'histoire du passé sous forme de perspectives à venir. De toutes ces considérations, la conclusion suivante nous paraît se dégager et s'imposer : le livre de Daniel a été rédigé à la fin du règne d'Antiochus V Epiphane. Son auteur est manifestement un Juif vivant en Palestine.

§ **391**. Jusqu'à quel point ce résultat de la critique historique est-il confirmé par l'étude du livre au point de vue linguistique? Le livre étant écrit en deux langues différentes, il faut examiner séparément ce qui concerne l'araméen et l'hébreu.

Nous sommes loin de l'époque où l'on pouvait présenter l'alternance des deux idiomes comme une preuve en faveur de la daniélicité. Alors, on pouvait croire et affirmer que cette dualité linguistique était précisément un indice caractéristique du VIe siècle et de la cour de Babylone. On considérait l'araméen comme la langue propre des Babyloniens; on

en était si bien persuadé qu'on donnait à la langue araméenne le nom de langue chaldéenne, et cette dénomination trompeuse était si fortement implantée et si généralement usitée depuis le temps de saint Jérôme qu'on n'a pas encore pu réussir à la déraciner complètement. On trouvait donc tout naturel que Daniel employât indifféremment deux langues qu'il devait manier avec une égale aisance, l'une parce qu'il était Juif de naissance, l'autre parce qu'il était versé dans toute la science des sages de Babylone, des « chaldéens ». A vrai dire, cette circonstance n'expliquait pas pourquoi Daniel avait écrit ou fait écrire telle portion déterminée de son livre en hébreu, telle autre en araméen, et non pas l'inverse, ni surtout pourquoi il passait brusquement d'une langue à l'autre. Mais quoi qu'il en fût de ces questions, on avait, ou plutôt on s'imaginait avoir une solution générale du problème. Le déchiffrement des textes cunéiformes, l'une des plus admirables conquêtes scientifiques du XIX[e] siècle, a bouleversé tout ce système. Il a été établi, de la façon la plus certaine, qu'il y avait une langue babylonienne, qui était à la fois la langue officielle et la langue courante au temps de Nébucadnetsar et de ses successeurs; on possède des documents publics et privés écrits dans cet idiome et que les assyriologues lisent avec sûreté. C'était là la langue dont devait forcément se servir tout homme occupant une fonction à Babylone, quelles que fussent d'ailleurs son origine et sa nationalité propres. L'argumentation dont usaient, il y a un demi-siècle ou plus, les théologiens traditionnalistes ne peut donc plus être rééditée légitimement par leurs successeurs.

On a cru pouvoir, en échange, soutenir la thèse que l'araméen était, déjà au VI[e] siècle et même encore plus tôt, la langue internationale, celle qu'on employait d'un pays à l'autre, dans les relations et correspondances diplomatiques, et qu'elle jouait ce rôle dans toute l'Asie occidentale, des bords de la Méditerranée jusqu'à ceux du Tigre et de l'Euphrate. On allègue à l'appui de cette assertion II Rois **18** 26 (= Es. **36** 11). Mais, fût-elle démontrée juste, et l'araméen fût-il en effet connu et parlé à Babylone au VI[e] siècle à côté de la langue nationale, cela ne justifie à aucun degré son

emploi dans le livre de Daniel. Au surplus, il y a araméen et araméen. Le dialecte parlé en Mésopotamie diffère de celui qui avait cours en Syrie et jusqu'en Palestine ; les philologues distinguent avec raison l'araméen oriental et l'araméen occidental. C'est au premier que, pour cadrer avec l'hypothèse traditionnelle, devrait appartenir le texte araméen du livre de Daniel ; en fait, et sans aucun doute, il se rattache au second, dont il offre les caractères spécifiques. Donc, au point de vue linguistique, les probabilités sont pour que les portions araméennes de Daniel aient été écrites en Palestine et non en Babylonie. Quant à leur âge vraisemblable, on ne saurait fixer aucun terme positif à leur composition : elles peuvent dater d'un siècle quelconque, du VI[e] jusqu'au I[er] av. J.-C.

Pour les parties hébraïques du livre de Daniel, il en est autrement : elles sont écrites dans une langue qui porte des traces manifestes de postériorité. Ce n'est pas avec Jérémie, Ezéchiel, le Second Esaïe, les portions les plus récentes du livre des Rois qu'elles présentent de l'affinité ; ce n'est pas, en d'autres termes, avec la littérature exilique du VI[e] siècle. Ce n'est pas non plus avec les écrits d'Aggée ou de Zacharie, ni même avec le Troisième Esaïe, le livre de Malachie et les « Mémoires » d'Esdras et de Néhémie : c'est avec les livres plus tardifs encore, les Chroniques, Esther, l'Ecclésiaste. L'hébreu du livre de Daniel en fait donc un ouvrage postérieur au VI[e] siècle et qui se rapproche tout particulièrement des écrits bibliques composés au III[e] siècle ou même, comme l'Ecclésiaste, au II[e]. La découverte récente du texte original hébreu de l'Ecclésiastique (livre de Jésus, fils de Sirach) ne contredit en rien cette appréciation.

§ **392**. Indépendamment des motifs tirés des caractères que présentent l'araméen et l'hébreu du livre de Daniel, il faut encore tenir compte, pour épuiser l'argument linguistique, des mots empruntés à des langues étrangères, au perse et au grec. On rencontre dans Daniel une quinzaine de mots perses, et s'il en est parmi eux qui peuvent à la rigueur se comprendre à titre d'emprunts utiles pour combler certaines lacunes du vocabulaire, il en est d'autres dont l'adoption ne peut s'expliquer que par un contact prolongé et une péné-

tration graduelle et lente. Au surplus, même pour la première catégorie, le temps voulu fait matériellement défaut. D'après le livre de Daniel, la carrière de son héros, déjà fort longue, n'aurait guère dépassé l'avènement de Cyrus (**10** 1; voir d'autre part **1** 21), c'est-à-dire l'assujettissement de Babylone et de ses provinces vassales à la domination perse. Les livres hébreux du VI[e] siècle ne renferment pas de locutions perses, et l'on n'en rencontre pas non plus dans les tablettes babyloniennes datant des règnes de Nébucadnetsar et de ses successeurs. On en trouve en revanche, sensiblement plus tard, dans les Chroniques, Esdras, Néhémie et Esther. Si le livre de Daniel était du VI[e] siècle et qu'il eût été écrit dans les conditions où il nous montre son héros, ce n'est pas la langue perse, c'est bien plutôt la langue babylonienne dont on devrait retrouver la trace et l'influence dans ses pages. Remarquons encore que les mots empruntés au perse se présentent tout aussi bien et même en plus grand nombre dans les portions araméennes que dans les portions hébraïques.

En second lieu, il faut signaler dans Daniel la présence de mots grecs. Il est fait mention au ch. **3**, à plusieurs reprises (5, 7, 10, 15), d'instruments de musique, au nombre de quatre, et il en est deux, si ce n'est trois, dont l'appellation araméenne est empruntée au vocabulaire grec. Pour le quatrième, la sambuque (en araméen *sabbeka*, en grec *σαμβύκη*), les rôles sont probablement intervertis, la Grèce a emprunté à l'Orient cet instrument et son nom. Peut-être en est-il de même pour l'araméen *kitharos* et le grec *κίθαρις*, cithare? On ne saurait affirmer avec certitude de quel côté est la priorité. Mais pour les deux termes araméens *psanterim* et *soumponya*, il est indubitable qu'ils reproduisent simplement les mots grecs *ψαλτήριον* (psaltérion) et *συμφωνία* (symphonie), dont l'un est un dérivé, régulièrement formé, du verbe grec *ψάλλω*, et dont l'autre est un composé dans lequel entrent une racine et une préposition grecques. Il s'est trouvé, il est vrai, des auteurs assez hardis pour soutenir ce qui est insoutenable, à savoir l'origine sémitique de ces expressions. L'immense majorité des traditionnalistes ne recourent pourtant pas à cette hypothèse désespérée; ils essaient d'établir que ces instru-

ments de musique, avec leur désignation hellénique, avaient déjà pénétré en Babylonie et y avaient acquis droit de cité, dans les mœurs et dans la langue, dès le milieu du VIe siècle. La connaissance que nous possédons des rapports existant à cette date entre l'Orient et le monde grec ne permet guère d'admettre qu'il en ait été ainsi. C'est la conquête d'Alexandre-le-Grand qui a introduit en Orient la musique grecque et ses instruments. Au surplus le terme grec *συμφωνία* n'a pas désigné originairement un instrument de musique, et n'a reçu ce sens que postérieurement; on le trouve pour la première fois employé de cette manière dans les écrits de Polybe, et, chose curieuse, à propos du règne d'Antiochus Epiphane. A ces termes musicaux il convient d'ajouter encore un autre mot qui se rencontre dans Dan. **5** 29, **3** 4, le verbe *keraz* et son dérivé le substantif *karoz*, qui signifient « proclamer » et « héraut, » et qui semblent ne pouvoir s'expliquer que par le grec *κηρύσσω*, *κῆρυξ*.

La conclusion qui se dégage de l'examen du livre de Daniel au point de vue linguistique ne saurait être mieux formulée qu'en empruntant à Driver les quelques lignes par lesquelles il termine son exposé de la question, exposé fait de main de maître avec l'incontestable compétence que possède, en ce domaine spécialement, l'éminent professeur d'Oxford. « Le verdict rendu par le livre de Daniel, au point de vue de la langue, est parfaitement clair, dit-il. Les mots perses présupposent une époque postérieure à celle où l'empire perse a été définitivement établi; les mots grecs réclament une date plus tardive que la conquête de la Palestine par Alexandre (332); l'hébreu du livre confirme cette donnée et l'araméen autorise à l'admettre. Etant donné ce que nous savons actuellement, voilà ce que nous pouvons et devons affirmer; toutefois, l'emploi du mot *συμφωνία* comme nom d'instrument porterait à descendre quelque peu plus bas dans la période grecque. »

Ainsi, par des voies différentes, on aboutit au même résultat. Le livre de Daniel apparaît, au double point de vue de son contenu et de sa forme, comme un produit du temps où la Judée subissait la domination grecque, et, pour pré-

ciser davantage, comme une œuvre composée vers la fin du règne d'Antiochus Epiphane, alors que la persécution religieuse, infligée par ce roi aux Juifs fidèles, battait encore son plein. Si l'on considère attentivement les termes que l'écrivain emploie pour décrire cette phase critique, on arrive à conclure qu'il entrevoyait comme prochaines la fin des malheurs de son peuple, la purification du temple, la restauration du culte, la mort du tyran. Peut-être même l'oppression avait-elle déjà cessé; quelques commentateurs sont enclins à croire qu'Antiochus avait déjà expiré lors de la rédaction finale de l'ouvrage. En tout état de cause, le temps où le livre a été écrit peut être fixé d'une manière assez précise: la purification du temple par Judas Maccabée (comp. I Macc. **4** 42-58) a eu lieu en décembre 165; la mort d'Antiochus environ un an plus tard, vers la fin de 164. Il y a peu de livres bibliques dont la date puisse être déterminée avec autant de netteté.

§ **393**. La question de la date de composition n'est naturellement pas la seule ou la dernière qui se pose. Un autre problème surgit aussitôt. Si le livre de Daniel a été écrit à l'époque et dans les conditions indiquées ci-dessus, quel a été le but de l'auteur? comment devons-nous nous représenter les mobiles qui l'ont poussé? dans quelle mesure a-t-il peut-être utilisé des matériaux déjà existants? Si l'on envisage le résultat auquel tendent, l'une après l'autre, les narrations et les visions de Daniel, on discerne sans peine leur caractère commun : toutes, elles visent à affermir la foi à l'intervention toute-puissante et libératrice de Dieu ; toutes, elles présentent comme certaines et prochaines la délivrance, la victoire et la glorification de la nation élue. Plusieurs d'entre elles y ajoutent des exemples remarquables de fidélité, de résistance à la tyrannie païenne, et montrent la récompense assurée aux serviteurs inébranlables du vrai Dieu.

Si l'on songe à l'intensité des souffrances qu'a traversées le peuple juif au temps d'Epiphane, on concevra sans peine qu'un écrivain pieux et fervent se soit proposé pour tâche de ranimer le courage et d'affermir la foi de ses compagnons d'infortune en leur rappelant des souvenirs bien faits pour

atteindre ce but. Nous employons à dessein le verbe rappeler; en d'autres termes, il nous paraît certain que l'auteur a recueilli et reproduit des traditions qui, du moins quant à leur substance, étaient pour lui de l'histoire, et devaient être aussi de l'histoire pour ses lecteurs. Autrement, c'est-à-dire s'il fallait se représenter l'auteur de Daniel comme forgeant de toutes pièces les diverses parties de son livre, cette œuvre deviendrait incompréhensible, soit au point de vue littéraire, soit au point de vue psychologique. Toutefois, l'écrivain ne s'est pas senti gêné, dans l'accomplissement de sa tâche, par un attachement servile à la lettre d'une tradition sans doute quelque peu flottante; il ne s'est pas fait faute de développer le thème primitif, de l'amplifier, de l'embellir et de le dramatiser. Il a fait œuvre de littérateur en même temps qu'il faisait œuvre de consolateur et de prédicateur. Le talent, ou pour mieux dire la conviction, la chaleur, l'âme qu'il faut lui reconnaître et qui caractérisent son livre, ont fait le succès de celui-ci, non seulement au sein du judaïsme persécuté, mais encore auprès d'autres hommes, d'autres races et d'autres communautés, en butte aux menaces et en proie aux mauvais traitements.

Pour ceux que l'examen critique, poursuivi avec méthode et sincérité, force à conclure, peut-être non sans regret, à la non-historicité des faits rapportés dans le livre de Daniel et des personnages mis en scène, il n'est plus possible de s'appuyer en sécurité sur ces récits comme s'il s'agissait de textes sûrement documentés; mais, en revanche, ils peuvent trouver une source d'édification et d'encouragement dans l'attitude pieuse et héroïque des Juifs contemporains d'Antiochus Epiphane; les véritables héros du livre sont ses destinataires, ses lecteurs, et, ajoutons-le, en première ligne, son auteur, à la bonne foi duquel nous croyons fermement, et qui a donné, pour sa part, un bel exemple de confiance, de patience et de sérénité au milieu des plus redoutables épreuves. Alors même qu'il s'est trompé en prenant pour historiques des données que nous ne pouvons plus considérer comme telles, il ne lui est assurément pas venu à la pensée d'induire autrui en erreur: il a cherché à fortifier

l'espérance et la foi de ses compatriotes en les engageant à se nourrir, à sa suite, des salutaires exemples empruntés au passé de leur peuple et à une autre époque de douleurs.

L'état actuel de nos connaissances nous empêche de démêler quels peuvent être, dans les récits du livre de Daniel, les éléments constituant la donnée originaire. Le nom même de Daniel et ceux de ses trois amis peuvent-ils être envisagés comme ceux de Juifs ayant vécu au temps de la déportation? Les textes d'Ezéchiel, étudiés plus haut, n'autorisent pas à tirer une conclusion affirmative sur ce point, et d'autre part il convient de noter que les quatre noms en question se rencontrent, assez proches l'un de l'autre, dans Néh. **8** 4 (Mischaël), **10** 2 (Azaria), 6 (Daniel), 23 (Hanania), ce qui peut fort bien n'être qu'une coïncidence fortuite. Il ne serait point impossible, en ce qui concerne telles des scènes décrites dans Daniel — par exemple la grande statue, l'arbre gigantesque, les trois Hébreux dans la fournaise, Daniel dans la fosse aux lions, la vision des quatre animaux et très particulièrement celle de l'inscription mystérieuse, — qu'on dût supposer, à la base ou à l'appui de la tradition orale, l'existence d'une représentation graphique, de quelque bas-relief de provenance babylonienne, prêtant à une interprétation conforme aux passages susmentionnés. De là à admettre soit l'originalité et l'authenticité de ces sculptures, soit la justesse des explications traditionnelles, il y a encore un pas, et même un pas considérable. Mais, de toute façon, cette hypothèse, intéressante par elle-même aussi bien que par ses conséquences éventuelles, mérite d'être signalée.

§ **394**. Jusqu'ici, nous avons toujours supposé implicitement que nous avions affaire à un auteur unique. La question d'une dualité ou d'une pluralité d'écrivains mérite pourtant d'être posée et elle l'a été en effet. On a émis l'idée que le contenu du livre pouvait être divisé et attribué à deux mains différentes; puis, renchérissant encore sur cette hypothèse, on a cru pouvoir discerner jusqu'à neuf collaborateurs distincts. Laissant de côté ces dernières suppositions, qui ont quelque chose de fantaisiste et d'exagéré, bornons-nous à examiner l'éventualité de deux auteurs.

A première vue, certains faits paraîtraient militer dans ce sens. Ainsi, en première ligne, la rédaction du livre en deux langues différentes; ainsi encore le frappant parallélisme que l'on constate entre telle et telle portion : le ch. **2** et le ch. **7** développent le même thème sous deux formes différentes, le ch. **3** et le ch. **6** décrivent deux situations semblables et inculquent la même leçon. Ces répétitions, a-t-on pu dire, sont invraisemblables de la part d'un seul et même écrivain. Il nous semble au contraire que l'étroite parenté de ces pages entre elles et leur concordance jusque dans les détails témoignent bien plus fortement en faveur de leur composition par le même homme. Nous avons vu les prophètes d'Israël reprendre à nouveau des sujets déjà traités, les présenter sous un angle un peu différent, et employer à cet effet d'autres images, d'autres paraboles. L'argument tiré des deux langues paraît au premier abord plus sérieux, plus décisif. Mais qu'on y regarde de près, et l'on s'apercevra bientôt qu'en supposant deux auteurs on ne résout pas le problème linguistique. Il est inadmissible que le changement d'idiome dans **2** 4 dénote un changement d'écrivain, puisqu'il se produit dans le corps même d'un récit. Outre cette objection, si grosse, si insurmontable qu'elle suffirait à elle seule, on peut encore faire remarquer de quelle façon singulière la matière du livre se répartirait entre les deux prétendus auteurs. A l'un viendraient échoir le ch. **1**, qui forme l'introduction de la partie narrative, et puis les cinq derniers chapitres, consacrés aux visions. Le second aurait pour sa part les récits des ch. **2-6**, dépouillés de leur préambule naturel et nécessaire (**1**), et la vision du ch. **7**; il demeurerait ainsi responsable des parallélismes ou répétitions indiquées plus haut, **2** et **7**, **3** et **6**. Le problème des deux langues n'est aucunement résolu par l'hypothèse de deux auteurs; il subsiste en son entier.

Ce qui d'ailleurs domine toute la situation, c'est, en dépit des faits extérieurs que nous venons d'examiner, l'homogénéité du livre de Daniel, son unité d'inspiration et d'expression. Ce phénomène est si accentué qu'on en retrouve la preuve au travers même de la diversité des langues : la partie araméenne et la partie hébraïque offrent de nombreuses et

incontestables ressemblances. Il est en outre frappant de voir à quel point les différentes parties de l'ouvrage s'appellent l'une l'autre, se présupposent et se complètent. Aussi la théorie de Reuss, d'après laquelle les diverses portions du livre, œuvres d'un même auteur, auraient été rédigées comme qui dirait par tranches successives, répandues à titre de morceaux détachés et rassemblées plus tard seulement en volume, est-elle généralement abandonnée. Elle pouvait se justifier par le désir d'expliquer certaines légères fluctuations dans la chronologie de l'auteur, dans l'attitude qu'il adopte et dans les sentiments qu'il exprime. Mais il n'est pas besoin d'y recourir pour avoir la clé de ces légères nuances : il suffit d'admettre que la rédaction du livre ait duré quelques mois, durant une période très mouvementée où des faits nouveaux se succédaient rapidement.

Le seul passage de quelque étendue auquel on puisse assigner, avec de sérieux motifs à l'appui, une origine différente du reste, c'est **9** 4-20, l'admirable prière placée dans la bouche de Daniel. Elle présente l'aspect d'un développement ultérieur, d'un complément introduit après coup dans le texte ; son auteur, s'inspirant des données des v. 1-3, aurait cherché à reconstituer la prière que le récit mentionnait sans en énoncer le contenu. Ce serait un cas parallèle à celui des adjonctions extra-canoniques au livre d'Esther[1], à celui des Chroniques (la Prière de Manassé)[2] et au livre de Daniel lui-même, avec cette différence que **9** 4-20 ayant été rédigé et conservé en hébreu a trouvé accès définitif dans le texte.

Il se peut en outre que **1** 20-21 et **12** 11-12 doivent être considérés comme des interpolations.

Quant aux adjonctions non admises dans l'A. T. hébreu, l'occasion d'en parler se présentera d'elle-même quand nous étudierons les livres dits apocryphes (§ **436**). Bornons-nous ici à énoncer leurs titres, en y joignant une remarque sur le rôle qu'on leur a assigné. En premier lieu, nous avons *la Prière d'Azaria* et *le Cantique des trois jeunes Hébreux dans la fournaise;* puis *l'Histoire de Susanne;* enfin les deux épi-

[1] Voir plus haut, II, p. 253, et plus bas, § **435**.
[2] Voir plus bas, §§ **417** et **437**.

sodes intitulés *Bel et le dragon*. Les deux premiers de ces morceaux offrent une réelle analogie avec la prière de Daniel dans **9** 4-20; ils paraissent avoir été composés par des lecteurs du ch. **3**, lesquels, intéressés et inspirés par cette narration, auraient cherché à traduire les sentiments éprouvés soit par Azaria, soit par les trois amis réunis. Toutefois, un examen plus attentif semble indiquer que ces deux poèmes avaient primitivement une autre destination et qu'ils n'ont été appropriés qu'après coup au rôle qui leur a été dévolu par la suite, à savoir de combler une lacune apparente dans la narration (entre **3** 23 et **3** 24). Quant aux trois autres récits, ils sont destinés à faire ressortir l'éclatante sagesse de Daniel, aussi bien dans son enfance (Susanne) qu'à la cour de Babylone. Le dernier de ces morceaux y ajoute une reproduction, modifiée dans ses détails, de l'histoire de Daniel dans la fosse aux lions.

§ **395.** Le livre de Daniel n'a exercé aucune influence qu'on puisse constater sur les écrits bibliques appartenant aux temps postexiliques, et cette circonstance vient encore à l'appui de la solution déjà plus d'une fois énoncée ci-dessus quant à la date de sa composition. Il faut descendre beaucoup plus bas dans l'histoire de la littérature juive pour trouver des traces de l'action puissante que ce livre a eue; elles sont nombreuses et très apparentes, soit dans les apocalypses du judaïsme, soit dans les écrits du N. T.[1] et des auteurs chrétiens. Comment serait-il possible qu'un ouvrage, appelé à agir plus tard avec tant de force sur la pensée et les sentiments de la postérité, ait pu demeurer sans effet aucun sur les prophètes et les psalmistes des temps postexiliques, et en général sur tous les écrivains de cette époque? La seule réponse admissible

[1] Il y a dans le N. T. fort peu de citations expresses de Daniel. Tels passages, comme Matth. **10** 23, **16** 27, I Cor. **6** 2, II Thess. **2** 3, Hébr. **11** 33, I Pierre **1** 10-11, qu'on cite volontiers à propos de Daniel et qui présentent certains rapports avec ce livre, ne constituent pourtant pas des emprunts directs. D'autre part, il faut mentionner Matth. **24** 15, où (contrairement au parallèle Luc **21** 20) le « prophète Daniel » est formellement nommé à propos de « l'abomination de la désolation ». L'influence de Daniel se fait aussi sentir dans Matth. **24** 30, **26** 64, et d'une façon toute particulière dans l'Apocalypse.

paraît être qu'il n'existait pas, et qu'il n'a pris naissance qu'au temps d'Epiphane.

Un témoignage datant du IIe siècle av. J.-C. vient corroborer ce jugement. C'est celui du Siracide qui, écrivant vers 190 av. J.-C., dresse une liste très complète de tous les hommes de Dieu qui ont marqué dans l'histoire israélite; il les passe en revue en les caractérisant chacun à son tour. Or il est très frappant de voir que Daniel ne figure pas dans le nombre. Il est vrai de dire que l'argument *a silentio* a toujours quelque chose de précaire; il faut pourtant reconnaître que, dans le cas particulier, dans une énumération détaillée, l'omission d'un nom si important a une portée considérable.

Un autre indice, qui ne manque pas de valeur, peut être tiré du fait que Dan. **9** 2 mentionne « les livres », désignant par là sans doute le recueil des écrits sacrés. Or, qu'il s'agisse là de la Thora ou des Nebiim, suivant l'interprétation adoptée [1], l'emploi d'une semblable expression dénote à coup sûr une date sensiblement postérieure au VIe siècle.

Nous sommes forcé de reconnaître qu'on ne possède pas encore actuellement une solution satisfaisante du problème des deux langues. Ni la théorie traditionnelle de la daniélicité, ni l'hypothèse d'une dualité ou d'une pluralité d'auteurs ne réussissent, nous l'avons vu, à rendre raison de ce phénomène. Dans le système, généralement admis de nos jours, auquel nous nous rattachons et qui place la rédaction du livre sous Antiochus Epiphane, on cherche à expliquer diversement ce caractère singulier de l'ouvrage.

Les uns ont supposé que le livre avait été écrit primitivement en araméen et qu'on avait ensuite entrepris de le

[1] On voit ordinairement dans la mention des « livres » celle du recueil des prophètes, la suite du verset faisant allusion à une prophétie de Jérémie. Mais d'après une autre explication « les livres » seraient le Pentateuque, et le passage visé Lév. **26** 18-33, qui montre le châtiment septuplé en cas d'impénitence. Dans ce cas, la phrase de Daniel signifierait, non pas qu'il a appris la durée de l'épreuve infligée à Jérusalem, mais qu'il a découvert pourquoi et comment cette durée a été prolongée. Du reste, d'après l'une et l'autre interprétation, le texte implique l'existence d'un recueil, « les livres »; or la Thora n'a pu être constituée définitivement avant l'an 400 au plus tôt, et les Nebiim plus tardivement encore.

traduire en hébreu; mais, arrivé à 2 4a, le traducteur se serait lassé, ou bien il aurait été brusquement interrompu dans son travail. Le difficile, dans cette supposition, serait de faire comprendre pourquoi les ch. 8-12 sont en hébreu: le traducteur aurait-il donc commencé sa tâche par la fin, puis repris le commencement, et finalement laissé son œuvre inachevée? C'est fort invraisemblable.

D'autres, et en plus grand nombre, ont essayé de la combinaison suivante. A leur avis, il faudrait admettre qu'il existait du livre de Daniel un original et une traduction; une partie de l'original aurait été égarée, et remplacée, faute de mieux, par la partie équivalente de la traduction; le reste de celle-ci se serait à son tour perdu. Sur cette base, les opinions se divisent de nouveau, suivant qu'on envisage l'araméen comme l'original et l'hébreu comme la traduction, ou bien l'inverse. A priori, le reste de l'A.T. étant en langue hébraïque, il semblerait plus naturel de penser que Daniel a été écrit originairement tout entier en hébreu; mais à posteriori, c'est-à-dire après un examen attentif et comparatif des deux idiomes, on est amené à conclure plutôt dans le sens opposé. Si nous pouvions nous ranger à cet essai d'explication, nous préférerions à coup sûr voir dans l'araméen le texte primitif, et nous dirions que le manuscrit en cause avait été mutilé par le commencement et par la fin. On peut citer des cas analogues dans divers domaines; telles œuvres de l'antiquité ne nous sont parvenues dans leur texte original que d'une façon incomplète, et nous y pourvoyons au moyen d'emprunts faits à d'anciennes versions. Mais il est une objection très grave à cette séduisante hypothèse. Le changement d'idiome dans 2 4 ne se produit pas à un endroit quelconque; il intervient au moment précis où les « chaldéens » prennent la parole. Or l'auteur du livre peut très bien avoir cru, comme la théologie traditionnelle l'a admis jusqu'au milieu du XIXe siècle, que l'araméen était la langue propre des sages de Babylone. Introduisant ces personnages sur la scène, il place dans leur bouche les mots mêmes que selon lui ils ont prononcés. Seulement — et ici surgit une difficulté nouvelle, — la suite du récit est égale-

ment en araméen, sans motif concevable. On le voit, de quelque façon qu'on aborde le problème, les tentatives faites pour aboutir à un résultat positif viennent toujours se heurter à de nouveaux obstacles.

On a recouru récemment à une autre hypothèse encore. Le livre, a-t-on supposé, ayant été écrit en araméen, on aurait éprouvé des scrupules, au moment de l'introduire dans le recueil des Ecritures, à honorer de la sorte un écrit complètement étranger à la langue habituelle de l'A. T. Alors, pour l'hébraïser au moins en partie, on en aurait traduit le début et la fin. Mais pourquoi, répliquera-t-on, choisir à cet effet ici une portion brève, là toute une série de cinq chapitres? pourquoi ne pas traduire l'ouvrage entier? On demeure en proie aux incertitudes, on est en face de l'arbitraire. A ce compte-là, invraisemblance pour invraisemblance, on pourrait imputer le changement de langue à la fantaisie de l'auteur lui-même; du moment qu'il est impossible de discerner les motifs et qu'il faut se résigner à constater les effets, nous n'avons rien de décisif à opposer à ceux aux yeux desquels c'est l'écrivain en personne qui a écrit alternativement dans les deux langues usitées de son temps[1].

§ **396.** La première attaque contre la daniélicité a été formulée dès le IIIe siècle de l'ère chrétienne par le fameux adversaire du christianisme, le néoplatonicien Porphyre, qui n'hésita pas à affirmer que le livre de Daniel avait été composé sous le règne d'Epiphane. Il s'est écoulé bien des siècles avant que d'autres voix se fissent entendre dans le même sens. Ce n'est guère qu'à la fin du XVIIIe siècle que ce point de vue a commencé à se répandre; au XIXe, il a gagné beaucoup de terrain, et les découvertes archéologiques et linguistiques des cinquante dernières années lui ont été favorables. Les partisans de la donnée traditionnelle se font de plus en

[1] Le mot *aramit*, « en araméen, en langue araméenne », dans 2 4a, a été parfois considéré comme une glose marginale qui se serait glissée dans le texte; ce mot ne viendrait donc pas de l'auteur lui-même. Cette hypothèse s'impose à ceux qui envisagent le changement d'idiome comme accidentel. Mais la construction de la phrase porterait plutôt à croire que le mot en question est dû à l'écrivain en personne.

plus rares. En présence des faits nombreux que nous avons relevés, les positions qu'ils sont appelés à défendre deviennent toujours plus intenables. Il vaut infiniment mieux accepter résolument et sans appréhension les résultats auxquels conduit l'examen du livre, qu'on envisage ce dernier au point de vue historique, littéraire ou simplement linguistique. En le reconnaissant pour un produit du IIe siècle, nons avons du même coup la clé de la place qu'il occupe dans la Bible hébraïque. Lors de sa rédaction, le recueil des Nebiim était clos, ainsi que l'atteste le témoignage du Siracide. En conséquence, lorsque Daniel acquit le droit de cité dans la collection des Saintes Ecritures, il fallut l'agréger aux Ketoubim. Ainsi s'explique tout naturellement, sur le terrain de l'histoire, un fait qui autrement soulèverait une grosse difficulté. Pour la surmonter, les théologiens fidèles à la tradition étaient contraints d'avoir recours à de singulières théories sur la différence, qualitative ou quantitative, de l'inspiration, de son mode ou de son degré, dans les Nebiim et dans les Ketoubim. On comprendra sans peine qu'il fallût, pour établir cette hiérarchie, de grands efforts d'imagination et des prodiges de subtilité [1].

Avec la conception traditionnelle du livre de Daniel tombent aussi les systèmes d'interprétation qu'on lui appliquait. Cet écrit biblique n'a été que trop souvent et trop longtemps employé à satisfaire la curiosité de certains esprits désireux de connaître l'avenir. En faisant de l'empire romain la quatrième monarchie terrestre représentée dans le livre de Daniel, on étendait son horizon bien au delà d'Antiochus Epiphane; pour l'étendre encore davantage, jusqu'à nos jours et même plus loin, il suffisait de proclamer que l'empire romain dure encore, divisé en dix royaumes, selon le nombre des orteils de la statue et des cornes du quatrième animal. Dès lors, l'écroulement de la statue, l'anéantissement

[1] Un commentateur traditionnaliste, Kranichfeld, pense que le livre de Daniel n'a pas trouvé place dans les Nebiim parce qu'il a été tenu en suspicion jusqu'à ce que les événements contemporains d'Antiochus Epiphane lui eussent donné une sanction éclatante. Schrader le remercie ironiquement de cet aveu implicite.

de la quatrième monarchie, l'avènement du « fils d'homme », tout cela appartient encore au futur, à un futur qu'on peut rêver prochain, imminent. Le livre de Daniel, ainsi interprété, annonce directement le second avènement du Sauveur. Quant à la venue de Jésus-Christ sur la terre, il y a dix-neuf siècles, c'est là sans doute un incident tellement secondaire et insignifiant qu'on peut le passer sous silence dans un système exégétique qui se dit pourtant chrétien et qui prétend même à ce titre d'une façon toute spéciale [1].

Pour nous, qui ne pouvons pas utiliser le livre de Daniel comme un révélateur de l'histoire future de l'humanité, nous ne méconnaissons pas pour cela son importance dans le développement religieux du judaïsme et l'action profonde et durable qu'il a exercée. Nons n'avons pas, il est vrai, de témoignages directs, dans les livres des Maccabées [2] par exemple, prouvant l'influence fortifiante et bienfaisante de cet écrit sur les martyrs et les héros de l'époque troublée à laquelle il a pris naissance. Mais nous savons du moins quel essor a pris à ce moment décisif la foi des Juifs persécutés. Nous connaissons la patience et la fermeté dont ils ont fait preuve, et la victoire qu'ils ont fini par remporter. Le livre de Daniel ne saurait, selon toute apparence, être demeuré étranger à ce résultat.

Puis, dès les générations suivantes, le judaïsme a reçu du livre de Daniel une impulsion et une orientation nouvelles. Dans la politique religieuse de l'époque, sous les rois hasmonéens comme plus tard en face de l'autorité romaine, les traces en sont indiscutables. Et dans la littérature un genre nouveau est apparu, celui des apocalypses, dont Daniel est

[1] Il est juste d'observer qu'on peut croire à la daniélicité du livre sans interpréter la quatrième monarchie comme étant autre chose que la puissance gréco-syrienne. Jérôme, qui ne doutait pas de la justesse de l'opinion traditionnelle relative à l'auteur du livre et à la date de sa composition, a dit à propos de **11** 36-45 : « A supposer qu'il s'agisse ici d'Antiochus, en quoi cela nuit-il à notre religion? » Puissent nos lecteurs s'inspirer de cette sage parole et l'appliquer d'une façon générale au livre de Daniel!

[2] I Macc. **1** 54 parle de « l'abomination de la désolation » (comp. Dan. **9** 27, **11** 31, **12** 11); toutefois il se peut que cette locution fût courante en ce temps-là et qu'il n'y ait pas citation proprement dite.



le premier représentant et le modèle. La portée de ce mouvement au sein de la nation juive a été considérable. Un programme des espérances théocratiques a été dressé; une ligne de conduite a été tracée et suivie. Il est à remarquer à ce propos que les principes posés par le livre de Daniel à l'adresse des fidèles persécutés et malheureux sont ceux de la soumission passive et de l'attente patiente et confiante. Il n'est pas parlé d'efforts à faire, de combats à soutenir, de résistances à opposer. Pourtant, à l'époque où écrivait l'auteur de Daniel, très peu avant la délivrance, la réaction à main armée avait commencé à se produire: les Maccabées étaient entrés en campagne, l'agitation insurrectionnelle se propageait. Or, dans cet écrit, il n'y est pas fait la moindre allusion; les exemples proposés aux lecteurs sont ceux d'hommes pieux s'en remettant absolument et uniquement à l'intervention d'en haut. La chute de la statue, la ruine de la quatrième monarchie sont dues à l'action divine; aucune « main d'homme » ne participe à l'action libératrice. Ainsi le livre de Daniel n'a inspiré et favorisé à aucun degré les entreprises des zélateurs qui, à réitérées fois, et particulièrement sous la domination romaine, ont recouru aux armes et à la révolte pour secouer le joug étranger.

Ce caractère du livre mérite d'être relevé. Il importe de le connaître à un double point de vue. D'abord, parce que l'on apprend ainsi à discerner le mot d'ordre auquel a obéi toute une fraction du judaïsme, notamment les Hassidéens; d'une façon générale, et en dépit de certaines inconséquences occasionnelles, ceux-ci ont observé cette règle et n'ont pas entrepris de conquérir par eux-mêmes l'indépendance qu'ils désiraient ardemment. En second lieu, il est intéressant de noter l'attitude prise sur ce terrain par le livre de Daniel en regard de ce qu'on peut appeler l'idée centrale et dominante de sa théologie, à savoir l'absolue souveraineté de Dieu. Telle est en effet la pensée maîtresse de cet écrit, et ainsi s'explique la préoccupation qui le remplit d'un bout à l'autre, celle de montrer l'inanité et la fragilité des puissances terrestres et leur assujettissement complet à la volonté du maître de l'univers. Dans un sens, il est vrai, le livre de Daniel est juif,

très juif; il tient infiniment aux doctrines et aux pratiques du judaïsme; il leur attribue une haute valeur; la nation sainte, le pays qu'elle habite, la ville qui en est le centre, tout cela a un prix extrême aux yeux de l'auteur. D'autre part, son horizon est très étendu, son regard embrasse le monde entier, tel qu'il lui était connu; il parcourt le temps aussi bien que l'espace pour décrire les jugements de Dieu, l'écroulement successif des diverses puissances terrestres, le triomphe final du pouvoir céleste.

Deux doctrines particulières qui, dans la littérature canonique des Hébreux, font leur première et leur unique apparition dans Daniel sont en étroite corrélation avec le point de vue fondamental énoncé ci-dessus. C'est en premier lieu la résurrection des morts (**12** 2-3). En effet, la victoire finale de Dieu devant être universelle, il faut qu'elle soit remportée aussi sur la mort. En outre, les croyants, étant appelés à tout supporter avec patience et bon espoir et devant recevoir en fin de compte une rémunération proportionnée à leurs épreuves, ne sauraient être privés par la mort de la participation aux bénédictions et aux joies futures. En second lieu, l'angélologie a sa place marquée dans le livre de Daniel, qui, seul des écrivains canoniques, désigne les anges par des noms : Gabriel, le révélateur et l'exécuteur des ordres divins, qui est en même temps l'intermédiaire entre Dieu et ses serviteurs, et Mikaël, l'ange gardien, le champion d'Israël. On sait quelle extension prit par la suite dans la théologie juive la doctrine des anges, et quelle nombreuse nomenclature on créa pour les désigner. A cet égard, Daniel constitue un point de départ. On ne trouve pas encore chez lui de longs développements et d'abondants détails. Mais les principales notions s'y rencontrent déjà. A côté de Mikaël, le défenseur attitré du peuple juif, on voit surgir également les protecteurs célestes et officiels de la Perse et de Javan (**10** 20).

§ **397**. Parmi les écrits de l'A. T., le livre de Daniel est un de ceux à propos desquels les travaux de la théologie moderne ont abouti à un résultat tout autre que l'opinion traditionnelle. Non seulement la date de sa composition a été reportée à une époque sensiblement plus récente, mais la

conception même du livre a été transformée. Ce n'est plus, comme on le croyait, la prédiction détaillée d'une longue série d'événements historiques; c'est un écrit de circonstance, poursuivant un but pratique nettement déterminé et revêtant un caractère religieux et non pas didactique. Ce n'est pas à dire que l'auteur, voulant avant tout exhorter, encourager et fortifier ses contemporains, n'ait pas aussi quelque chose à leur enseigner. Mais ce n'est qu'un des caractères secondaires de son œuvre. Il faut donc renoncer à intervertir les rôles et à voir en Daniel, comme on l'a fait si longtemps, un professeur d'histoire générale, ayant ceci de particulier qu'il aurait traité de l'avenir au lieu de raconter le passé. Aussi bien n'y a-t-il rien de plus fantaisiste et de plus contradictoire que les divers systèmes d'interprétation péniblement échafaudés pour harmoniser l'histoire de l'empire romain, du moyen âge et des temps modernes avec les soi-disant données contenues, pense-t-on, dans le livre de Daniel.

L'auteur nous apparaît à la fois comme un patriote, un croyant et un penseur. Après avoir polémisé contre l'opinion traditionnelle, parce qu'il fallait bien l'examiner et la réfuter, nous devons chercher à en faire abstraction, et à nous représenter notre écrivain dans le milieu auquel il appartient et sur lequel il se propose d'agir. Il fait partie d'un très petit peuple, soumis depuis de longs siècles à des dominations étrangères; l'état présent est pire que ceux qui l'ont précédé; une ère de persécutions s'est ouverte; un tyran puissant vise à anéantir la nationalité juive et, dans ce but, s'attaque en première ligne à la religion. En présence de si grands dangers, n'est-il pas admirable de voir l'assurance avec laquelle ce Juif inconnu proclame le triomphe certain de la bonne cause? Sa foi dans le Dieu de ses pères lui dicte des paroles d'espérance sereine. Bien plus, il ne se borne pas à entrevoir la délivrance de son peuple qui, au milieu de grands Etats sans cesse en rivalité et en guerre, formerait comme un îlot paisible préservé des attaques du dehors. Son ambition est plus haute ou, pour mieux dire, sa confiance dans la puissance divine est illimitée : le règne du Très-Haut doit s'étendre dans l'univers entier sur les débris épars des plus formidables monarchies de la terre. La leçon salutaire que l'auteur de

Daniel a donnée aux hommes de son peuple et de son temps conserve sa valeur au travers des âges.

N'y a-t-il pourtant pas un point faible dans la position qu'a prise notre auteur? la fiction à laquelle il a eu recours n'est-elle pas de nature à le discréditer? n'a-t-il pas trompé ses contemporains en leur présentant des faits déjà passés comme s'ils avaient été prédits dès longtemps par un sage appartenant à une génération déjà lointaine?

Il faut le reconnaître, la question est embarrassante. Remarquons toutefois que l'écrivain du livre de Daniel ne saurait être considéré comme ayant inventé de toutes pièces le personnage de son héros, les grands traits de sa biographie, non plus que les idées essentielles de ses visions. Tout cela, par des voies que nous sommes incapables de déterminer, lui était parvenu sous forme de traditions, probablement orales, peut-être aussi écrites. Il s'y était sans doute ajouté maints embellissements; il s'y était glissé certaines erreurs. Le rôle de notre anonyme a été de réunir et de systématiser tous ces éléments, et d'en faire un livre, plein d'à propos, d'actualité, et en même temps d'une portée qui dépassait de beaucoup un moment déterminé. S'il a présenté à ses lecteurs comme réels et historiques des faits qui ne l'étaient peut-être pas du tout ou seulement en partie, c'est que lui-même les acceptait comme tels. Sa sincérité, sa bonne foi ne doivent pas être mises en doute. Il importe d'ailleurs de ne pas oublier qu'en ces temps anciens les compositions littéraires n'étaient pas assujetties aux mêmes règles que de nos jours. Les écrivains usaient librement et en bonne conscience de certains procédés, sans soulever d'opposition au sein de leur entourage; la rigueur que nous réclamons en ce domaine n'était point alors à l'ordre du jour. Il convient donc de faire usage de notre sens historique pour apprécier équitablement les actes et les méthodes de jadis[1].

[1] Il y aurait encore quelques mots à dire sur les traductions grecques du livre de Daniel et sur la singulière destinée qu'a eue celle des Septante; mais il vaut mieux réserver ce sujet pour le moment où nous traiterons des versions grecques de l'A. T. dans leur ensemble.

CHAPITRE VI

Les livres d'Esdras-Néhémie et des Chroniques.

§ **398**. Le recueil des Ketoubim renferme en dernier lieu les livres d'Esdras, de Néhémie et des Chroniques. Dans l'ancienne Bible hébraïque, Esdras et Néhémie ne formaient qu'un livre, et le livre des Chroniques n'était point partagé en deux, jusqu'à ce que, vers le commencement du XVI[e] siècle, on eût introduit dans les éditions imprimées de l'A. T. les divisions en usage dans la version des Septante et dans les diverses Bibles de la chrétienté[1]. Celles-ci en effet traitent Esdras et Néhémie comme deux ouvrages distincts, et elles font pour les Chroniques ce qu'elles ont fait pour Samuel et pour les Rois. Nous verrons en temps et lieu ce qui s'est passé pour Esdras et Néhémie. Quant aux Chroniques, la dimension de l'ouvrage a occasionné sa division, et il faut reconnaître que la coupure a été faite au bon endroit: le « premier livre » des Chroniques s'arrête avec la fin du règne de David, le « second » s'ouvre avec le règne de Salomon.

La différence que nous venons de signaler entre la Bible

[1] Les notes des massorètes sur le texte d'Esdras et de Néhémie se trouvent toutes réunies en un seul bloc après le second de ces livres; de même celles qui sont relatives aux Chroniques ne sont point divisées. Une indication rabbinique désigne I 27 5 comme étant le verset du milieu du livre, ce qui prouve bien que l'on considérait comme une unité ce qui plus tard fut à tort envisagé comme deux livres distincts.

hébraïque et les nôtres n'est point la seule. A la suite des Alexandrins, l'Eglise chrétienne a pris l'habitude de placer les Chroniques, Esdras et Néhémie immédiatement après le livre des Rois, dans la série qu'on a coutume d'appeler les livres historiques de l'A. T. Dans le canon hébreu ces mêmes ouvrages sont classés parmi les Ketoubim. Cette divergence, qui est en rapport avec les deux conceptions différentes que les Juifs de Palestine et ceux d'Egypte ont eues au sujet du recueil biblique, n'a rien qui puisse nous surprendre. Mais elle se complique du fait, bizarre et imprévu, qu'ici les livres en question se suivent dans l'ordre chronologique normal (Chroniques, Esdras, Néhémie), tandis que là ceux qui relatent les faits les plus récents (Esdras et Néhémie) précèdent celui qui est consacré aux temps plus anciens (Chroniques). L'interversion, extraordinaire et en apparence injustifiable, qu'a opérée l'A. T. hébreu est d'autant plus étonnante que, comme nous le verrons, les Chroniques, Esdras et Néhémie ne formaient originairement qu'un seul ouvrage, dont les parties se suivaient selon l'ordre naturel de la chronologie. Pour s'en convaincre, il n'est pas même nécessaire de recourir aux nombreux et valables arguments fournis par la comparaison des méthodes employées, de la tendance, de la date probable, du caractère présumé de l'auteur, etc. ; il suffit de constater que le livre des Chroniques se poursuit, sans arrêt marqué, dans le livre d'Esdras, en sorte que la même péricope se trouve actuellement former à la fois la fin de l'un (II Chron. **36** 22-23) et le commencement de l'autre (Esdr. **1** 1-3).

Il y a donc là un problème d'histoire littéraire des plus curieux. La meilleure solution qu'on puisse en proposer consiste à admettre que la seconde partie de l'ouvrage a été détachée de la première et incorporée dans le recueil des livres saints parce qu'elle y comblait une lacune, aucun autre livre biblique ne racontant les destinées de la communauté juive après l'exil. La première partie, au contraire, aurait été mise de côté comme faisant double emploi avec Samuel et les Rois. Plus tard cependant on serait revenu sur cette décision et on aurait laissé, en fin de compte, la moitié initiale

de l'œuvre rejoindre la moitié terminale, sans les replacer dans leur ordre primitif. Ainsi la place anormale qu'occupent les Chroniques, après un autre écrit qui est en fait leur continuation, nous fournirait un indice des oscillations survenues dans l'histoire de la formation du recueil des Ketoubim.

Si nous nous en tenions strictement à l'ordre des livres dans la Bible hébraïque, ainsi que nous l'avons fait jusqu'ici dans le présent ouvrage, il faudrait traiter d'abord Esdras et Néhémie et renvoyer à plus tard l'étude des Chroniques. On comprendra sans peine que nous nous sentions le droit et même le devoir de dévier ici de notre ligne de conduite habituelle. Si nous nous y décidons, ce n'est pourtant pas parce que la Bible grecque, latine ou française nous en donne l'exemple; c'est bien plutôt parce que, en faisant ainsi, nous revenons à l'état primitif des textes et à l'intention de l'auteur.

Non seulement nous analyserons en premier le livre des Chroniques, mais encore nous étudierons et discuterons les questions qui se posent à son sujet avant d'aborder l'analyse et l'examen d'Esdras et de Néhémie.

I. Le livre des Chroniques.

§ **399**. Dans l'A. T. hébreu et dans la littérature juive extra-biblique, le titre de ce livre porte les mots que nous avons déjà vus figurer dans celui des deux sources si fréquemment citées par le livre des Rois et que nous avons traduits par «livre des Annales» ou «des Chroniques». C'est dire que la nomenclature adoptée sur ce point par les Bibles modernes est tout à fait conforme à l'hébreu. Ce n'est pourtant pas qu'on soit arrivé à ce résultat par la filière habituelle, qui passe par la Bible grecque et la Bible latine. Les Septante en effet donnent au livre des Chroniques (qu'ils partagent en deux) le nom de *Παραλειπόμενα*, que Jérôme a également adopté en le latinisant, *Paralipomena*. Cette désignation n'a point disparu; elle est encore employée de nos

jours, surtout par des écrivains appartenant à l'Eglise romaine, lesquels citent les Chroniques comme I et II Paralipomènes. Que signifie ce terme? Il peut être interprété de deux façons différentes. Les uns y voient simplement l'équivalent du latin *transmissa*, choses transmises; les autres l'expliquent par le latin *prætermissa*, choses omises. Dans le premier cas, il s'agirait seulement de caractériser l'ouvrage comme un recueil de documents, passant de génération en génération, et ce ne serait pas une mauvaise traduction du titre hébreu. Dans le second cas, le rôle attribué au livre en question serait celui d'un ouvrage complémentaire, destiné à combler les lacunes des écrits antérieurs. Dans cette hypothèse, il n'y aurait plus aucun rapport entre le titre hébreu et le titre grec. Du reste ce dernier se justifierait assez bien si l'on réfléchit que les Septante ont placé les Paralipomènes immédiatement à la suite de Samuel et des Rois. Cette juxtaposition peut avoir fait naître la conception d'après laquelle le dernier de ces livres serait le complément des deux précédents, ou vice versa.

Les versions grecque et latine paraissant avoir assuré le succès définitif du terme Paralipomènes, d'où vient notre mot Chroniques? Par une curieuse coïncidence, il provient du même Jérôme qui avait, il est vrai, accepté la désignation grecque, mais qui, dans un de ses écrits, a dit que le livre en cause pourrait être appelé plus exactement *Chronicon totius divinæ historiæ*, la Chronique de toute l'histoire divine. Cette expression a été recueillie et adoptée par Luther, et elle est devenue le terme usuel au sein du protestantisme[1].

§ **400**. Le livre des Chroniques est, de tous les livres de l'A. T., celui dont le contenu embrasse la période la plus longue: il commence avec Adam et finit avec l'édit de Cyrus (538). Il court donc parallèlement à toute la série des livres du Pentateuque et des Nebiim rischonim, et naturellement présente avec eux de fréquents points de contact. En en faisant l'analyse, nous aurons constamment à faire la comparaison des données fournies par les Chroniques avec celles

[1] Les Allemands l'emploient au singulier comme Jérôme; les Français et les Anglais se servent du pluriel.

des livres antérieurs. Il importe, avant de commencer ce travail, de poser quelques jalons préalables.

Cherchons d'abord à fixer l'époque où vécut l'auteur du livre des Chroniques ou, comme nous l'appellerons dorénavant pour abréger, le Chroniste [1]. Le passage I **3** 19-24 contient la généalogie de la race davidique à partir de Zorobabel, le contemporain de la restauration de 538, et la conduit jusqu'à la sixième génération de ses descendants, ce qui, en comptant la génération à 30 ans, mène en tout cas jusqu'au milieu du IVe siècle. Si, au lieu de suivre le texte hébreu qui présente ici de nombreuses défectuosités, on voulait prendre pour base les Septante, on aboutirait à la onzième génération au lieu de la sixième, c'est-à-dire vers l'an 200 av. J.-C [2]. Ce fait suffit pour prouver que la composition du livre des Chroniques n'est certainement pas antérieure à l'an 350, qu'elle pourrait être postérieure à la chute de l'empire perse et que peut-être même elle ne remonte pas plus haut que la fin du IIIe siècle avant l'ère chrétienne.

Cette conclusion, assignant au Chroniste une date tardive, est d'ailleurs amplement confirmée par tout l'ensemble de son œuvre. Non seulement on sent partout l'esprit du judaïsme postexilique et l'influence prépondérante de la législation sacerdotale, mais encore on s'aperçoit qu'il s'est écoulé du temps depuis l'époque d'Esdras et que les institutions dues à ce dernier ont pu jeter leurs racines dans le sol et revêtir déjà l'aspect vénérable que donne l'ancienneté. En d'autres termes, le Chroniste n'est pas un contemporain d'Esdras, un témoin et un collaborateur de ses efforts réformateurs. Il

[1] Ce mot n'est point français, mais son emploi présente l'incontestable avantage d'éviter la constante répétition d'une périphrase fatigante. Il est d'usage courant dans la littérature théologique allemande, anglaise et américaine. On pourrait, il est vrai, dire «le Chroniqueur»; mais ce terme, applicable à beaucoup d'écrivains d'époques diverses, constituerait une désignation moins claire.

[2] On verra plus loin que le Chroniste est également l'auteur des livres d'Esdras et de Néhémie; or, dans Néh. **12** 10-11, 22, la série des grands prêtres est prolongée jusqu'à Jaddua, arrière-petit-fils du contemporain de Néhémie, et connu pour avoir exercé le souverain sacerdoce au temps d'Alexandre-le-Grand.

appartient à une époque plus récente, où la vie politique et religieuse de la communauté juive, marquée du sceau sacerdotal, a pris un caractère stable et définitif. Le Chroniste envisage l'histoire du passé d'Israël à la lumière des croyances de son propre temps, et ne conçoit pas l'antiquité autrement que l'époque même où il vit. Il projette ainsi ses propres idées en arrière, aussi bien que les mœurs, les lois, les rites auxquels il est accoutumé. En conséquence, il raconte les événements tels qu'à son avis ils ont dû se passer. Sa bonne foi est entière, elle ne saurait être suspectée, alors même que fréquemment sa façon de présenter les faits est faussée par ses idées préconçues. Il convient donc, en présence de ses récits, de procéder avec précaution, de se défier de la tendance exclusive et des anachronismes qui caractérisent cet auteur, et surtout de contrôler soigneusement ses données au moyen des précieuses sources d'informations que nous possédons dans les livres bibliques antérieurs.

Le Chroniste est dirigé, on peut même dire dominé par une série de préoccupations et de préférences. En premier lieu il est Juif, c'est-à-dire ressortissant de l'ex-royaume de Juda, et tout ce qui concerne les autres tribus, et par conséquent le royaume de Samarie, n'a pas d'intérêt à ses yeux.

Secondement, il est légitimiste, royaliste convaincu, fervent adepte de la dynastie davidique, pour laquelle il déploie un zèle infatigable et quelque peu partial.

Troisièmement, il faut relever l'intérêt presque passionné que lui inspire la tribu de Lévi. Tout ce qui concerne le sacerdoce, et par conséquent le culte, le temple et Jérusalem, la ville sainte, revêt à ses yeux une importance particulière. Le grand prêtre et les prêtres aaronites n'accaparent pas du reste son attention aux dépens des simples lévites ; ceux-ci sont tout aussi bien l'objet de sa sollicitude, et parmi eux il accorde volontiers une mention spéciale à ceux qui jouaient un rôle comme musiciens. Tout cela est si frappant qu'on arrive involontairement à se dire : Le Chroniste n'était-il pas un chantre lévitique du temple de Jérusalem?

§ **401**. Cet homme s'est donc proposé d'écrire l'histoire de sa race, ou plutôt de la récrire, car elle existait déjà et il

l'avait entre les mains. Il est hors de doute que le Pentateuque lui était connu ; il y a fait des emprunts, ainsi qu'au livre de Josué. Quant aux Juges, il n'y a pas de points de contact entre eux et les Chroniques, en sorte qu'on pourrait supposer que le Chroniste en était privé; mais cette supposition n'est guère vraisemblable. Enfin, Samuel et les Rois étaient certainement devant lui quand il a composé son ouvrage; il les a largement utilisés, quoique sa manière de faire à leur égard ne laisse pas d'être pour nous un perpétuel sujet d'étonnement. On a tenté de soutenir que le Chroniste n'avait pas à sa disposition les livres de Samuel et des Rois, et que les nombreux passages où il donne un texte plus ou moins identique au leur s'expliquent par la consultation des mêmes sources. Mais cette hypothèse, qui aurait pour résultat de présenter l'attitude du Chroniste sous un jour très peu différent, vient se heurter à une difficulté qui nous paraît insurmontable. En effet, ce n'est pas seulement au point de vue de leur contenu que les données du livre des Chroniques sont semblables sur tant de points à celles de Samuel et des Rois; c'est encore au point de vue de leur groupement et de l'ordre dans lequel elles ont été placées. En outre, le Chroniste introduit fréquemment dans son œuvre des phrases qui proviennent de l'auteur du livre des Rois et non pas des sources que celui-ci a consultées.

Si, ce qui nous semble plus qu'invraisemblable, on voulait soutenir que le Chroniste, ne possédant pas Samuel et les Rois, puisait dans une source distincte de ces deux livres, il faudrait du même coup reconnaître que cette source d'une part, les livres de Samuel et des Rois d'autre part, se ressemblaient comme deux frères jumeaux. Et la position dépendante du Chroniste demeurerait évidente. Tout au plus pourrait-on dire qu'il n'a pas connu la rédaction dernière de Samuel et des Rois; mais il faudrait pour le moins avouer qu'il était familier avec les matériaux que ces livres renferment, et cela sous une forme déjà très rapprochée de leur texte définitif. On s'en rendra compte en constatant que le Chroniste reproduit certaines particularités du texte des livres canoniques antérieurs, lesquelles ont leur raison d'être dans

ces derniers et n'en ont pas chez lui. En voici quelques exemples.

Dans II Sam. **5** 13-16 il est question des femmes que David épousa « encore » après son établissement à Jérusalem, et des enfants qui lui naquirent « encore »; ces deux « encore » s'expliquent par un passage qui précède (II **3** 2-5) et qui parle des femmes et des enfants de David à Hébron. Or le livre des Chroniques (I **14** 3-8) reproduit II Sam. **5** 13-16, y compris les deux « encore »; mais, éliminant de propos délibéré tout ce qui concerne le règne de David à Hébron, il a omis de reproduire II Sam. **3** 2-5, et les deux « encore » ne se rapportent plus à rien[1].

Dans I Chron. **20** 1 il est dit que « David resta à Jérusalem », ce qui semble en contradiction flagrante avec les deux versets suivants. Mais qu'on se reporte à II Sam. **11** 1, **12** 30-31, et l'on s'apercevra que le Chroniste, voulant retrancher l'épisode de Bath-Schéba, n'a laissé subsister que le début et la fin d'une longue narration en faisant disparaître la transition indispensable.

II Chron. **10** 15 mentionne comme déjà connue une parole de l'Eternel adressée par Achija à Jéroboam, et dont il n'a point été parlé auparavant; la même mention se trouve dans le passage parallèle, textuellement identique, de I Rois **12** 15, mais là elle s'explique tout naturellement par un récit antérieur (**11** 29-39), que le Chroniste a passé sous silence.

Enfin, dans un domaine quelque peu différent, on peut encore comparer II Chron. **7** 21 avec I Rois **9** 8. Ce dernier passage renferme une erreur de copiste que le Chroniste et les Septante ont eue sous les yeux et qu'ils ont cherché à réparer[2].

[1] Il est naturellement question ici de la portion narrative du livre des Chroniques, consacrée au règne de David (I **11-29**). Dans la partie généalogique (I **1-10**) on trouve, bout à bout, les deux listes des fils de David (**3** 1-9), conformes à I Sam. **3** 2-5, **5** 14-16, mais avec omission de la mention des femmes et suppression des « encore ».

[2] Le texte du Chroniste ne se comprend que comme essai de corriger une phrase fautive. Nos versions ne permettent pas de se rendre compte de l'état des choses. La traduction qu'elles donnent de I Rois **9** 8 est incompatible avec le texte tel qu'il nous est parvenu.

Outre les livres canoniques de l'A. T., le Chroniste disposait d'autres sources auxquelles il renvoie fréquemment ses lecteurs. En voici l'énumération :

1° Le livre des rois de Juda et d'Israël (II **16** 11, **25** 26, **28** 26, **32** 32).

2° Le livre des rois d'Israël et de Juda (II **27** 7, **35** 27, **36** 8).

3° Le livre des rois d'Israël (I **9** 1, II **20** 34).

4° Les Actes des rois d'Israël (II **33** 18)[1].

5° Le *midrasch* du livre des Rois (II **24** 27).

6° Les Annales du roi David (I **27** 24)[2].

7° Les paroles de Samuel le voyant et les paroles de Nathan le prophète et les paroles de Gad le voyant (I **29** 29).

8° Les paroles de Nathan le prophète et la prophétie d'Achija de Silo et la vision de Iddo[3] le voyant concernant Jéroboam, fils de Nebath (II **9** 29).

9° Les paroles de Schemaja le prophète et de Iddo le voyant[4] (II **12** 15).

10° Le *midrasch* du prophète Iddo (II **13** 22).

11° Les paroles de Jéhu, fils de Hanani, qui sont insérées dans le livre des rois d'Israël (II **20** 34).

12° Un écrit d'Esaïe, fils d'Amots, le prophète, contenant « le reste des actions d'Ozias, les premières et les dernières » (II **26** 22).

13° La vision d'Esaïe, fils d'Amots, le prophète[5], dans le livre des rois de Juda et d'Israël (II **32** 32).

[1] Le mot traduit ici et ailleurs par Actes est le même qui est fréquemment rendu, avec tout autant de raison, par paroles; il signifie à la fois *acta* et *dicta*.

[2] Il est aussi question des « derniers actes (ou dernières paroles) de David », I **23** 27.

[3] Le texte hébreu porte Yedi ou Yedo; mais il s'agit sans doute du même prophète Iddo que dans **12** 15 et **13** 22.

[4] L'hébreu ajoute « pour enregistrer ». Il est tout à fait arbitraire de traduire cela, comme le font nos versions françaises, par « aux généalogies » ou « parmi les registres généalogiques ». Le texte est probablement fautif. Les Septante ont : « et ses actions », ce qui est une leçon plus plausible.

[5] Il se pourrait qu'il fallût, avec certains manuscrits des Septante, lire ici la conjonction *et* entre les mots « prophète » et « dans »; en ce cas il s'agirait de deux ouvrages distincts.

14° Les paroles de Hozaï ou, moyennant une légère correction de texte, « des voyants » ou « de ses voyants » (II **33** 19); le verset précédent (18) mentionne « les paroles des voyants qui parlèrent à Manassé au nom de l'Eternel ».

15° Un recueil de poèmes, intitulé « les Complaintes[1] » (II **35** 25).

§ **402**. Cette longue liste d'ouvrages soulève plusieurs questions dont voici les principales : Les sources 1-5 constituent-elles une pluralité de documents ou bien un seul ouvrage ? Quelle relation faut-il établir entre les livres cités comme concernant les rois et ceux qui portent des noms de prophètes ? Quel rôle faut-il assigner aux midrasch par rapport aux autres sources ?

La solution la plus simple de ce problème est préconisée de nos jours par plusieurs savants éminents. D'après eux les cinq sources du Chroniste, renfermant sous divers noms une histoire des rois, seraient un seul et même ouvrage; les sources dont la composition est assignée à des prophètes seraient les diverses parties du dit ouvrage sur les rois. Enfin l'ensemble de l'œuvre porterait le caractère du midrasch, tel que nous l'avons défini plus haut (I, p. 319; voir aussi II, p. 198). Reprenons ces conclusions point par point.

Sous sa forme la plus complète le titre du « livre des rois » cité par le Chroniste est tantôt « de Juda et d'Israël », à propos d'Asa, d'Amatsia, d'Achaz et d'Ezéchias, tantôt « d'Israël et de Juda », pour Jotham, Josias et Jéhojakim[2]; tous ces souverains appartiennent au même royaume, à celui de Juda. De même quand le titre sous des formes variées (livre des rois, Actes des rois, midrasch du livre des rois) est abrégé et renferme seulement la mention d'Israël, c'est encore de rois de Juda qu'il s'agit : Josaphat, Manassé[3], Joas. Jamais on ne rencontre la mention du « livre des rois de Juda » qui serait pourtant la plus naturelle.

[1] Cet ouvrage, que le Chroniste mentionne simplement en passant, ne doit pas être considéré comme rentrant à proprement parler dans ses sources.

[2] Ces deux derniers rois sont postérieurs à la ruine du royaume d'Israël.

[3] Non seulement Manassé est un roi de Juda, mais il a régné à une époque où le royaume d'Israël n'existait plus.

Il n'y a rien que de très plausible dans la supposition que ces diverses dénominations, employées alternativement et dans les mêmes conditions, à propos de rois appartenant tous à une même dynastie, s'appliquent toutes au même document. Il n'y avait pas de raison pour que dans l'antiquité on déployât, en énonçant une citation, l'exactitude et la rigueur qui sont de règle à notre époque et que l'on n'obtient pourtant pas toujours. Le Chroniste aurait donc possédé et consulté un ouvrage racontant l'histoire des rois, tout au moins celle des rois de Juda, et y aurait fréquemment renvoyé ses lecteurs pour plus amples informations. Si cet ouvrage contenait aussi l'histoire du royaume du nord, le Chroniste a élagué avec soin tout ce qui s'y rapportait[1].

Quant aux écrits attribués à des prophètes, il faut remarquer que le Chroniste les cite, à trois exceptions près, à propos de rois autres que ceux à l'occasion desquels il renvoie au « livre des rois », à savoir David, Salomon, Roboam, Abija, Josaphat, Ozias, Ezéchias, Manassé. Les emprunts faits à la source royale et ceux faits à la source prophétique se complètent par conséquent et ne font pas double emploi. Quant aux trois exceptions susmentionnées, bien loin de statuer une opposition ou même une différence entre les deux catégories de sources, elles témoignent en sens contraire. En effet, deux de ces passages parlent des « paroles de Jéhu » et de « la vision d'Esaïe » comme étant *dans* le « livre des rois »; et le troisième, quoique d'une façon moins positive, paraît considérer le document prophétique qu'il cite comme partie intégrante du « livre des rois ». Il faudrait donc se représenter — et cette supposition n'a rien d'invraisemblable, — que le « livre des rois » utilisé par le Chroniste était divisé en sections qui, sinon toujours, du moins fréquemment, étaient attribuées à un prophète contemporain des faits rapportés[2]. Il faut toutefois reconnaître que

[1] Les «Annales du roi David», que I 27 24 mentionne, mais auxquelles il ne renvoie pas, faisaient peut-être partie du « livre des rois d'Israël et de Juda »; il se peut aussi que ce fût un ouvrage dont le Chroniste sût l'existence, mais qu'il ne possédait pas.

[2] Le seul de ces prophètes dont le nom ne nous soit pas déjà connu par

cette conclusion n'est qu'hypothétique. Elle serait compromise, au moins en ce qui concerne un des écrits prophétiques cités, si la « vision d'Esaïe » de II **32** 32 devait être, d'après la variante des Septante indiquée plus haut, distinguée du « livre des rois ».

Le terme de midrasch est employé deux fois par le Chroniste, une fois à propos de la source royale, une fois à propos d'une source prophétique. Ce mot, très usité dans la littérature juive postérieure, caractérise un genre spécial de développements édifiants, suggérés par un thème scripturaire. La question qui se pose ici est de savoir si la source royale du Chroniste présentait par elle-même ce caractère, méritait le nom de midrasch et le portait effectivement, ou bien si, à côté d'elle, existait un autre ouvrage qui en fût dérivé et lui fût pour ainsi dire subordonné. Il nous semble difficile qu'on puisse jamais arriver à un résultat précis à cet égard. Et il en est de même pour le midrasch du prophète Iddo.

Ainsi, quelque tentante et acceptable que soit la théorie d'après laquelle une unique source serait citée par le Chroniste sous quatorze noms différents, applicables tantôt à son ensemble, tantôt à telle ou telle de ses parties, il faut nous contenter d'y voir une hypothèse, et, si l'on veut, l'hypothèse la plus plausible, mais non pas une solution assurée.

§ **403**. Il nous reste à examiner dans quels rapports réciproques se trouvent notre livre canonique des Rois et le « livre des rois », si souvent cité par le Chroniste. Ne pourrait-on pas les identifier?

Sans doute, à première vue, il semblerait qu'il y eût de bonnes raisons pour cela. D'un côté, en effet, le livre des Chroniques présente de frappantes analogies avec le livre canonique des Rois et paraît lui avoir fait de fréquents emprunts. D'un autre côté, il renvoie constamment à un ouvrage qui porte à peu près exactement le même titre. La conclusion paraît s'imposer. Et pourtant elle doit être écartée péremptoirement sur le vu des textes. En effet, il se trouve que le Chroniste renvoie à sa source, le « livre des

les livres de Samuel et des Rois est Iddo. La tradition juive l'a identifié avec le héros anonyme du récit de I Rois **13**.

rois », à la fin de tel règne au sujet duquel il a reproduit toutes les données du livre canonique des Rois et même fourni des détails ultérieurs. Ainsi, pour Asa, le livre des Chroniques (II **13** 23 - **16** 14) renferme un récit très circonstancié et qui contient tous les éléments du court passage parallèle I Rois **15** 9-24 et y ajoute beaucoup d'autres informations. Cela n'empêche pas le Chroniste de dire à la fin de son exposé (II **16** 11) : « Les actions d'Asa, les premières et les dernières, sont écrites dans le livre des rois de Juda et d'Israël ». De même, si l'on compare, au sujet du règne de Jotham, II Rois **15** 32-38 avec II Chron. **27** 1-9, on trouvera dans ce dernier passage toutes les données du premier et au delà. Néanmoins le Chroniste conclut en disant : « Le reste des actions de Jotham, toutes ses guerres et tout ce qu'il a fait, cela est écrit dans le livre des rois d'Israël et de Juda ». Enfin, une preuve non moins décisive, mais d'un genre un peu différent, nous est fournie par II Chron. **33** 18, où nous lisons que « le reste des actions de Manassé, *sa prière à son Dieu*, etc... cela est écrit dans les Actes des rois d'Israël ». Or, dans II Rois **21** 1-18 qui raconte le règne de Manassé, non seulement « sa prière à son Dieu » n'est point rapportée, mais il n'y est pas fait la moindre allusion.

La source royale du Chroniste n'est donc pas le livre canonique des Rois; elle ne peut pas non plus être identifiée avec les Annales des rois d'Israël et les Annales des rois de Juda, que le livre canonique des Rois cite à tant de reprises et dans lesquelles il a si largement puisé. En effet, ces Annales constituaient deux ouvrages parfaitement distincts, l'un éphraïmite et l'autre judéen, tandis que la source du livre des Chroniques se présente comme une œuvre unique. D'ailleurs pourquoi le terme caractéristique d'Annales aurait-il totalement disparu des citations?

Cependant, malgré l'impossibilité où l'on est d'admettre l'une ou l'autre des identifications discutées ci-dessus, il n'en demeure pas moins que le livre des Chroniques est en étroite relation avec Samuel et les Rois, et que sa source principale doit également se rattacher au même groupe de documents historiques. Voici comment on peut concevoir cette parenté.

A l'origine de tout ce développement littéraire se trouvent les Annales des rois d'Israël et les Annales des rois de Juda. Le livre canonique des Rois en est issu. La source royale du Chroniste doit également en provenir, et d'elle à son tour est sorti le livre des Chroniques. Mais cet exposé, trop simple, ne suffit pas pour rendre raison de tous les éléments de la question. Il est nécessaire d'admettre une action du livre canonique des Rois sur celui des Chroniques. Or cette action peut s'être exercée de deux manières. Ou bien directement, si le Chroniste a consulté simultanément le livre canonique des Rois d'une part et sa source royale d'autre part. Ou bien d'une façon médiate, si c'est la source royale elle-même qui, tout en puisant aux livres des Annales, a utilisé aussi le livre canonique des Rois. La source royale nous étant inconnue et ne se révélant à nous que par voie d'induction par l'étude que nous faisons des Chroniques, il n'est pas possible de conclure d'une façon plus précise, et nous devons en rester à l'alternative indiquée ci-dessus.

Ce qui est en tout cas certain, c'est que nous constatons à chaque pas dans les Chroniques l'influence, directe ou indirecte, du livre canonique des Rois, et notamment celle de son rédacteur et de sa tendance deutéronomistique. Elle se fait sentir jusque dans certains détails et certaines coïncidences que l'on peut relever sans réussir à les expliquer. Ainsi nous avons vu que dans le livre des Rois la formule usuelle de clôture à la fin des règnes, avec renvoi exprès aux Annales, fait défaut pour Achazia, Athalie, Joachaz, Jéconias et Sédécias. C'est précisément à propos des mêmes souverains, auxquels il faut encore ajouter Joram et Amon, que le Chroniste s'abstient, contrairement à son habitude constante, de renvoyer à ses sources.

Si l'on veut admettre que les sources prophétiques du Chroniste ne sont que les portions successives de sa source royale, il n'y a pas lieu de modifier à leur sujet la construction que nous venons d'esquisser. Si au contraire on tient à les considérer comme des ouvrages distincts, il faudra les faire intervenir comme ayant pour leur part contribué à alimenter le travail du Chroniste. Enfin la question des rapports

des midrasch avec les autres sources demeure forcément réservée. Il se peut qu'il y eût un midrasch (ou une série de midrasch) existant à côté des sources royales et prophétiques. Mais il se peut aussi que ces sources elles-mêmes aient été des midrasch et en aient parfois porté le nom.

Il importe de relever l'étroite parenté spirituelle qui a dû exister entre le Chroniste et les sources qu'il cite avec prédilection. Dans le livre canonique des Rois il en est autrement. Les sources (Annales, cycle prophétique, etc.) auxquelles puise l'auteur ne portent pas l'empreinte deutéronomistique qui caractérise les passages où il intervient lui-même. Il n'est donc pas malaisé d'opérer le partage. Mais dans le livre des Chroniques il règne une extraordinaire harmonie entre l'esprit de l'auteur et celui de ses devanciers immédiats. Nous avons indiqué plus haut quelles étaient les préférences, très accentuées, très exclusives, du Chroniste. Or elles ne lui appartiennent pas en propre; elles ont existé avant lui dans l'âme de ceux qui ont fait la transition entre la littérature historique, préexilique ou exilique, d'une part, et, d'autre part, celle que nous possédons dans le livre des Chroniques.

Au fond, d'ailleurs, correspond la forme. Le langage du Chroniste est aussi celui de ses sources, et ce langage est des plus particuliers. On y rencontre, au point de vue du vocabulaire et de la syntaxe, de nombreuses expressions qui lui sont tout à fait spéciales, qui ne se présentent nulle part ailleurs dans l'A. T., ou seulement d'une façon sporadique dans l'un ou l'autre des écrits bibliques les plus récents, et qui en revanche reviennent avec insistance dans le livre des Chroniques (ainsi que, du reste, dans Esdras et Néhémie). Des listes ont été dressées qui font ressortir avec évidence, aux yeux des hébraïsants, ce fait important que nous devons nous borner à signaler ici d'une façon sommaire.

§ **404**. Le livre des Chroniques se divise en quatre parties: 1° D'Adam à Saül (I **1-10**). 2° Le règne de David (I **11-29**). 3° Le règne de Salomon (II **1-9**). 4° Les rois de Juda (II **10-36**). — La comparaison avec les livres antérieurs de l'A. T. étant fort importante, nous commencerons l'analyse de chaque partie par un tableau des passages parallèles.

Première partie : D'Adam à Saül (I 1-10).

Comparez dans I Chroniques :

1	1-4	avec	Gen. **5**.
	5-23	»	Gen. **10** 2-29.
	24-27	»	Gen. **11** 10 ss.
	29-31	»	Gen. **25** 13-15.
	32-33	»	Gen. **25** 2-4.
	35-54	»	Gen. **36** 10-43.
2	1-2	»	Gen. **35** 23-26.
	3-4	»	Gen. **38** 3-30, Nombr. **26** 19-20.
	5	»	Gen. **46** 12, Nombr. **26** 21.
	6-8	»	Jos. **7** 1, I Rois **4** 31.
	9-12	»	Ruth **4** 19-22.
	13-17	»	I Sam. **16** 6-9, II **2** 18, **17** 25.
3	1-9	»	II Sam. **3** 2-5, **5** 14-16.
	10-16	»	I et II Rois.
4	24	»	Gen. **46** 10, Ex. **6** 15, Nombr. **26** 12-13.
	28-33	»	Jos. **19** 2-8.
5	3, 8[b]	»	Gen. **46** 9, Ex. **6** 14, Nombr. **26** 5-6, Jos. **13** 16-17.
6	1-3	»	Gen. **46** 11, Ex. **6** 16, 18, 20, 23, **28** 1, Nombr. **3** 2.
	16-19, 22	»	Ex. **6** 16-19, 24.
	26-28, 33-35	»	I Sam. **1** 1, **8** 2.
	54-81	»	Jos. **21** 10-39.
7	1-5	»	Gen. **46** 13, Nombr. **26** 23.
	6-12[a]	»	Gen. **46** 21, Nombr. **26** 38-40.
	12[b]	»	Gen. **46** 23, Nombr. **26** 42.
	13	»	Gen. **46** 24, Nombr. **26** 48-49.
	14-19	»	Nombr. **26** 29, **27** 1.
	20-29	»	Nombr. **26** 34-38.
	30-40	»	Gen. **46** 17, Nombr. **26** 44-47.
8	1-28	»	Gen. **46** 21, Nombr. **26** 38-40.
	29-40 }		
9	35-44 }	»	I Sam. **9** 1, **14** 49-51, II Sam. **2** 8, **4** 4, **9** 12.
10	1-12	»	I Sam. **31**.

Ce tableau, ou plutôt l'examen comparatif des passages qui y sont indiqués, suggère immédiatement quelques remarques.

1° Il s'en faut de beaucoup que les emprunts faits aux livres Genèse-Rois représentent la totalité du texte des dix premiers chapitres de I Chroniques. Ceux-ci renferment des morceaux plus ou moins étendus qui n'ont pas été puisés dans les livres canoniques antérieurs.

2° Même là où l'emprunt est manifeste, les données du Chroniste sont souvent plus détaillées que celles des passages parallèles.

3° Il paraît donc probable, et même à peu près certain, qu'en dehors des livres canoniques plus anciens et des sources nominativement citées par le Chroniste, celui-ci a utilisé d'autres documents encore, de nature essentiellement généalogique et statistique. Les archives du temple postexilique peuvent lui en avoir fourni; d'autres étaient peut-être entre les mains des chefs de familles, spécialement de la tribu de Lévi. Il ne faut pas oublier que les Juifs, comme d'ailleurs maints peuples orientaux, ont attaché dès longtemps une grande importance aux généalogies.

4° Il est impossible de ne pas observer les répétitions qui se rencontrent dans les dix chapitres que nous étudions. On y constate de véritables doublets, la même généalogie étant reproduite deux ou même trois fois. Il se pourrait sans doute que le Chroniste lui-même eût intentionnellement enregistré bout à bout deux ou trois textes parallèles les uns aux autres. Mais il paraît plus naturel d'admettre que, là où se présentent de semblables accumulations, celles-ci proviennent d'adjonctions faites après coup. Il en est parmi ces dernières qui sont tellement tardives qu'elles ne figurent pas dans les Septante.

5° La complexité même et l'inégalité des listes recueillies par le Chroniste réfutent l'accusation, parfois portée contre lui, d'avoir suppléé aux lacunes de ses sources au moyen de son imagination. On a prétendu qu'il avait inventé de toutes pièces certains noms, certaines séries de noms, et même qu'il avait trouvé du plaisir à le faire. Pour peu qu'il en eût été ainsi, et que le Chroniste eût donné libre carrière à ses

facultés inventives, il lui eût été facile de compléter ses tableaux généalogiques et de leur donner un cachet de correction et de bon ordre qui leur fait trop souvent défaut. Le désarroi dans lequel ils se trouvent, les disproportions qu'on y remarque, les vides sensibles qu'ils présentent, tout cela exclut l'idée d'une composition artificielle et fantaisiste.

6° Il est probable toutefois que les généalogies du Chroniste, telles qu'il les a lui-même rédigées, étaient mieux ordonnées et plus systématiques qu'elles ne nous apparaissent actuellement. Elles ont eu à souffrir d'abord du fait des données complémentaires qui y ont été intercalées, et cela parfois mal à propos. En second lieu les copistes les ont fort maltraitées. Le texte, non pas du livre des Chroniques dans son ensemble, mais bien celui des dix premiers chapitres, nous est parvenu dans un état des plus défectueux. Il n'y a pas lieu de s'en étonner : les noms propres, soit de personnes, soit de lieux, provoquent bien plus aisément que toute autre chose les erreurs de copie.

7° Les dix chapitres qui nous occupent constituent, d'après le plan du Chroniste, une introduction conduisant le lecteur jusqu'à l'avènement de David. Il semblerait donc que cette première partie ne dût poursuivre la chaîne des diverses généalogies que jusqu'au temps de David et non point au delà. Effectivement, plusieurs d'entre elles présentent ce caractère. Mais il en est d'autres qui descendent beaucoup plus bas, et l'on s'est demandé, non sans raison, si tout ce qui dépasse l'époque de David ne devait pas être considéré comme adjonctions postérieures. On a cru d'ailleurs remarquer que ces prolongements présentaient des indices révélant leur origine plus tardive. Mais peut-être est-ce vouloir attribuer au Chroniste une conception par trop rigoureuse de son œuvre que d'exclure de ses préliminaires tout ce qui anticiperait sur les faits qu'il raconte dans la suite de son ouvrage.

Les observations ci-dessus trouveront leur justification et leur illustration dans l'analyse que nous allons faire des dix premiers chapitres.

§ **405**. Le ch. **1** est consacré aux patriarches à partir d'Adam jusqu'à Jacob. Il est permis de se demander si le

Chroniste avait l'intention de donner seulement la ligne directe ou bien aussi les branches latérales. Le fait que les v. 11-23 manquent dans les Septante[1] permet de supposer qu'ils sont une adjonction. Ce qui concerne les Japhétites et les Chamites (5-10), les Ismaélites et les Kéturéens (29-34a), ainsi que les descendants d'Esaü (35-54), doit-il également être considéré comme étranger au plan du Chroniste et avoir été inséré ici d'après la Genèse par quelque lecteur désireux de compléter des données qui lui paraissaient trop maigres? Cela est bien possible, mais ne peut être prouvé. Dans l'examen de cette question, il convient de ne pas oublier que le Chroniste, très différent en cela des livres antérieurs, ne témoigne d'intérêt que pour Israël à l'exclusion de tout peuple étranger, fût-il de race sémitique et même issu d'un des patriarches.

D'après l'hypothèse ci-dessus la part du Chroniste dans le ch. **1** se réduirait à 1-4, 24-28, 34b.

2 1-2 (les douze fils de Jacob) forme à la fois la conclusion de la généalogie précédente et l'en-tête de toutes celles qui vont suivre. Le Chroniste commence naturellement par la tribu de Juda, dont est sortie la dynastie davidique, et la traite en grand détail (**2** 3-**4** 23). On trouve d'abord les descendants immédiats de Juda (**2** 3-9); puis ceux de Ram (10-17), jusqu'à David et à ses neveux. Puis viennent les généalogies des descendants de Caleb et de Jerachmeel. Les Calébites font l'objet de trois listes : **2** 18-24, 42-49, 50-55. De ces trois morceaux, celui qui, par sa teneur et son analogie avec les généalogies authentiques du Chroniste, paraît être l'œuvre de ce dernier est 42-49. Ces versets, d'ailleurs, présentent les caractères d'une généalogie proprement dite[2]. Les deux autres listes semblent être des adjonctions postérieures, destinées à compléter sur des points secondaires les données du document primitif. Il est regrettable que **2** 18-24 ait été inséré à la place qu'il occupe; il vaudrait mieux qu'il se trouvât après 50a.

[1] Non pas, il est vrai, dans tous les manuscrits, mais bien d'après la leçon la plus probable.

[2] Il faut y rattacher les premiers mots de 50 et les traduire : « Ce sont là les fils de Caleb ». Comp. **2** 33.

Quant à Jerachmeel, il faut également distinguer entre la généalogie proprement dite, œuvre du Chroniste (25-33), et un complément ultérieur (34-41).

Les données relatives à Jerachmeel et à Caleb sont toutes puisées dans des sources non canoniques. Il en est autrement de Ram et de sa descendance; à ce sujet le Chroniste trouvait des renseignements dans les Nombres, Ruth et Samuel. La source consultée pour Jerachmeel et Caleb paraît avoir fait de Ram un fils de Jerachmeel. Du reste ces généalogies soulèvent une foule de problèmes, dans le détail desquels il est impossible d'entrer ici.

La péricope énumérant les fils de David (**3** 1-9) reproduit avec quelques variantes les données du livre de Samuel[1]. Il est singulier que ce morceau se trouve ici, plutôt qu'à la suite immédiate de **2** 10-17, ou bien dans l'histoire de David qui commence avec le ch. **11**. Il est possible que ce soit le résultat d'une transposition.

Aux fils de David succède la liste des rois de Juda, qui est naturellement en même temps celle des descendants de David en suivant l'ordre de primogéniture (10-16). Elle se termine par l'énumération des fils de Josias, de Jéhojakim et de Jéconias, suivie d'un tableau généalogique aboutissant à la sixième ou peut-être même à la onzième génération après Zorobabel (17-24). Est-ce le Chroniste qui a inséré ici la série des rois de Juda, alors que la moitié de son ouvrage est destinée à raconter leur histoire en détail? est-ce lui qui y a ajouté les descendants ultérieurs de la maison royale, dont l'énumération serait mieux à sa place dans le livre d'Esdras-Néhémie? Ou bien avons-nous affaire à des adjonctions postérieures? Quoi qu'il en soit, le texte présente, à partir des fils de Josias, bon nombre de difficultés, que la comparaison avec d'autres passages bibliques similaires est fort loin de faire disparaître.

Avec le ch. **4** recommence un tableau généalogique de la tribu de Juda (1-23). Très peu systématique par lui-même, il

[1] Le règne de David à Hébron pendant 7 ans et 6 mois y est mentionné en passant, par inadvertance : le Chroniste le passe sous silence plus loin, là où il devrait en parler.



a sans doute encore été déformé par les copistes et par des adjonctions. Ainsi les v. 21-23 ne paraissent pas faire partie du plan primitif, car ils sont consacrés à la descendance de Schéla, et celui-ci ne figure pas parmi les fils de Juda au v. 1, qui forme la suscription de l'ensemble. Le tableau du ch. **4** revient d'ailleurs sur des sujets déjà traités au ch. **2**; ainsi sur Caleb. Mais ici il est fils de Jephunné (15) et non de Hetsron (**2** 9, 18), et sa descendance est aussi toute différente. Toutes ces généalogies judéennes se rapportent aux origines mêmes de la tribu de Juda. Mais leur rédaction est influencée par le point de vue postexilique. Les familles mises en évidence sont celles dont les descendants se sont perpétués jusqu'au temps de la restauration et qui ont joué un rôle encore à cette époque tardive. Le morceau **4** 5-7 se rattache étroitement à **2** 24 dont il est la continuation; on ne sait pourquoi il en a été séparé. Les v. 16-20 peuvent avoir été primitivement précédés des mots : « Fils de Pérets : Jehalléleel et Esdras ».

La tribu de Siméon fait le sujet de **4** 24-43. Il y est parlé non seulement de généalogies, mais aussi de topographie, et la fin de la péricope y ajoute quelques données historiques, rapportées à l'époque d'Ezéchias.

Le ch. **5** traite des tribus transjordanes, Ruben (1-10), Gad (11-17), Manassé (23-25). Ici encore quelques notes historiques se mêlent aux données généalogiques proprement dites; il est parlé entre autres d'une guerre avec les Hagaréniens (10, 18-22)[1], et à deux reprises de l'invasion du roi assyrien Tiglath-Piléser, dont le nom est défiguré par le livre des Chroniques, ici (6, 26) comme ailleurs (II **28** 20), en Tilgath-Pilnéser; le Chroniste, induit en erreur par son interprétation, très naturelle d'ailleurs, de II Rois **15** 19 et 29, présente comme deux personnages distincts Pul et Tiglath-Piléser, qui sont en réalité un seul et même roi[2].

§ **406**. La généalogie de Lévi remplit à elle seule le long ch. **6**. Les v. 1-2 se trouvent de nouveau plus loin (16, 18), à

[1] Ce terme désigne peut-être les Ismaélites, descendants d'Agar; ce dernier nom devrait s'écrire Hagar. Voir plus haut, I, p. 65, n. 1.

[2] Comp. plus haut, I, p. 367.



leur place normale dans le tableau général de la tribu. Ils paraissent avoir été placés, par surcroît, en tête du chapitre pour introduire un document spécial consacré à la lignée des grands prêtres issus d'Aaron. Leur liste est poursuivie non seulement jusqu'au temps de David et de Salomon, mais jusqu'à la déportation. La famille sacerdotale de Silo et de Nob, d'Eli à Abiathar, est complètement passée sous silence, ici et dans le reste du chapitre. On ne voit pas non plus figurer dans la série des grands prêtres les noms de Jéhojada et d'Urie qu'on s'attendrait à y rencontrer[1]. La remarque du v. 10 doit être reportée au v. 9, d'Azaria le petit-fils à Azaria le grand-père. Le Chroniste peut fort bien n'avoir élaboré cette généalogie que jusqu'à Tsadok ou à son fils Achimaats; la suite aurait été rajoutée plus tard. Du reste la comparaison de l'une et de l'autre parties de ce document avec les données de Samuel et des Rois, et même avec celles des Chroniques, révèle d'insurmontables difficultés.

A partir du v. 16, le Chroniste donne la division des lévites en trois branches, subdivisées à leur tour en huit familles. Mais, en fait d'indications généalogiques, il se borne à énoncer, en trois séries, les descendants premiers-nés de chacune des trois branches. L'une de ces filiations aboutit à Samuel, qui, Ephraïmite d'après I Sam. **1** 1, est incorporé ici à la tribu de Lévi[2].

Les v. 31-47 indiquent la filiation des trois principaux chantres de l'époque de David, Héman, Asaph et Ethan; les fonctions des autres lévites sont mentionnées sommairement (48) ainsi que celles des fils d'Aaron (49). La lignée des Aaronites jusqu'à Achimaats (50-53) est une répétition de 4-8.

La fin du chapitre (54-81) reproduit, sous une forme abrégée, le tableau des villes sacerdotales et lévitiques de Jos. **21**. Il y a quelque chose d'inexplicable et, semble-t-il, d'arbitraire, dans la manière dont les abréviations ont été

[1] Comp. plus haut, I, p. 140, n. 1.

[2] Le nom du fils aîné de Samuel, Joël (I Sam. **8** 2), a disparu du texte de I Chron. **6** 28. L'étrange vocable Vaschni signifie « et le second ». Le texte du verset peut être restitué comme suit : « Et les fils de Samuel, le premier-né Joël et le second Abija ». Voir d'ailleurs aussi I Chron. **6** 33.

faites. On ne peut d'ailleurs démontrer qu'il faille imputer au Chroniste lui-même l'insertion de ce document.

Le reste des tribus est traité d'une façon beaucoup plus condensée dans le ch. **7**. L'ordre adopté est : Issacar (1-5), Benjamin (6-12a), Nephthali (13), Manassé (14-19), Ephraïm (20-28), Aser (30-40). Zabulon et Dan sont totalement omis, le premier du moins, car il semble qu'il reste un vestige du second, au v. 12. Les trois premiers noms mentionnés dans ce verset appartiennent bien à Benjamin (Schuppim, Huppim, Ir; comp. Gen. **46** 21, Nombr. **26** 39, I Chron. **7** 7) quoiqu'ils soient insuffisamment rattachés à la péricope précédente. Mais les mots suivants (12b) : « Huschim, fils d'Acher » sont évidemment un débris mutilé et presque méconnaissable de la généalogie des Danites; voir Gen. **46** 23, Nombr. **26** 42. Il n'est pas sans intérêt de remarquer que Acher signifie « un autre ».

Nous ne nous arrêterons pas sur Issacar, Aser et Nephthali, sauf pour signaler l'extraordinaire brièveté des renseignements relatifs à ce dernier. Pour Manassé, nous en avons déjà rencontré la mention (**5** 23-26) parmi les tribus transjordanes. Il semblerait donc qu'il dût s'agir ici des familles composant la demi-tribu occidentale, mais cette distinction ne paraît pas faite d'une façon rigoureuse. La généalogie des Ephraïmites est très courte, mais elle est accompagnée de curieuses indications historiques et géographiques. Le v. 29, qui concerne Manassé, a été machinalement reproduit à la suite du précédent qui est relatif à Ephraïm.

A première vue, Benjamin, malgré l'importance que cette tribu a conservée après l'exil, semble ne pas occuper plus de place dans les tableaux du livre des Chroniques que telle autre tribu à peu près disparue avec la chute du royaume de Samarie, comme Aser ou Issacar par exemple. En effet, la généalogie des Benjamites, telle que le Chroniste nous la donne (**7** 6-12), n'occupe pas plus de place que celles des deux tribus que nous venons de nommer, et elle est conçue sur le même plan. Peut-être même le Chroniste n'a-t-il pas eu l'intention de s'étendre davantage sur ce sujet; à cet égard tout dépend de l'origine à attribuer au ch. **8** entièrement

consacré à Benjamin. S'il est l'œuvre du Chroniste, celui-ci est revenu sur un thème déjà traité, en donnant à nouveau, et avec des variantes considérables (**8** 1-5), la généalogie déjà fournie dans **7** 6-11. Il est plus probable que cette adjonction doit être le fait d'une autre main, et que celle-ci y a ajouté encore les détails circonstanciés, mais tout à fait indéterminés quant à la date, que nous lisons dans **8** 6-28.

Le ch. **8** se termine par la généalogie de la famille de Saül (29-40). Il est naturel que le Chroniste ait tenu à la donner en détail, à côté de celles de Samuel, de David et de Tsadok. Mais l'a-t-il de propos délibéré insérée deux fois dans son ouvrage? Elle se retrouve en effet encore dans **9** 35-44. Comparés l'un à l'autre, les deux textes se correspondent exactement, mais avec une douzaine de variantes sans importance[1]. Il n'est pas vraisemblable que le Chroniste soit l'auteur volontaire de cette répétition. Celle-ci s'expliquerait d'une façon plausible dans l'hypothèse suivante. Ce qui sépare les deux morceaux semblables, c'est un tableau statistique des habitants de Jérusalem après le retour de l'exil, renfermant quelques brèves indications sur les hommes de Juda et de Benjamin et s'étendant beaucoup plus longuement sur les diverses subdivisions de la tribu de Lévi. Il n'y a vraiment aucune bonne raison pour supposer que le Chroniste ait voulu insérer ce document, relatif à une époque postérieure, avant le commencement du récit qu'il consacre au règne de David. Il l'a d'ailleurs introduit dans son ouvrage à une autre place, mieux appropriée (Néh. **11**). On n'aura donc pas de peine à admettre que ce morceau doive être considéré comme une intercalation dans I Chroniques. Supposons maintenant qu'il y ait eu quelque fluctuation dans la façon dont on lui a assigné sa nouvelle place, et qu'on l'ait mis tantôt avant, tantôt après la généalogie de Saül. Dans ce cas on s'explique aisément comment, en fin de compte, cette généalogie s'est trouvée reproduite deux fois, avant et après le morceau intercalé.

[1] La première des deux péricopes parallèles renferme un appendice, formé de deux versets (**8** 39-40) qui manquent dans l'autre et qui pourraient avoir appartenu originairement à un autre contexte (comp. **7** 10, où il est aussi question d'un Jeusch, descendant de Benjamin).

La comparaison de I Chron. **9** 1-34 avec Néh. **11** 3-24 indique clairement que nous avons affaire à deux extraits, assez différents et indépendants l'un de l'autre, d'une source commune. Dans les Chroniques on trouve des détails en abondance sur les lévites remplissant les fonctions de portiers ou d'autres emplois subalternes. En revanche le passage relatif aux chantres a disparu, et il n'en est resté que la conclusion (33) : « ce sont là les chantres... etc. ». On pourrait toutefois supposer que le v. 33 devrait suivre immédiatement les v. 14-16 ; ceux-ci, dans ce cas, se rapporteraient aux chantres.

Le ch. **10**, le premier morceau narratif que nous rencontrions dans notre analyse, forme la transition naturelle entre l'histoire des temps anciens, dont le Chroniste ne donne que le squelette sous forme de généalogies, et celle du règne de David, qu'il expose avec beaucoup d'ampleur. Ce chapitre, dans ses douze premiers versets, reproduit à peu près textuellement I Sam. **31**. Quelques-unes des variantes que présente le texte des Chroniques peuvent être des modifications intentionnelles. Le retranchement de la phrase (I Sam. **31** 10b) relative au cadavre de Saül suspendu aux murs de Beth-Schean rend incompréhensibles les versets suivants, maintenus pourtant par le Chroniste. Celui-ci ajoute (13-14) au récit qui précède un jugement sévère sur Saül, motivant le transfert de la royauté à David.

Seconde partie : Le règne de David (I 11-29).

§ **407**. Comparez dans I Chroniques :

11 1-9	avec II Sam.	**5** 1-3, 6-10.
10-41a	»	**23** 8-39a.
13 1-5	»	**6** 1.
6-14	»	**6** 2-11.
14 1-16	»	**5** 11-25.
15 25-**16** 3	»	**6** 12b-19a.
16 43	»	**6** 19b-20a.
17-18	»	**7-8**.

19	avec II Sam.	**10**.	
20 1-3	»	**11** 1, **12** 26, 30-31.	
4-8	»	**21** 18-22.	
21 1-5	»	**24** 1-9.	
8-27	»	**24** 10b-26.	
29 23a, 27	»	I Rois **2** 12a, 11.	

Autant le Chroniste avait traité sommairement toute la période antérieure à David, autant il s'attache à raconter en grand détail le règne de ce roi. Il y consacre une portion notable de son œuvre. On peut discerner deux subdivisions. La première (**11-22** 1) renferme un choix de récits et quelques tableaux statistiques; elle est sinon constamment, du moins en majeure partie, en rapport avec le livre de Samuel, comme le montre le tableau ci-dessus. La seconde subdivision (**22** 2-**29**), par contre, ne présente aucun point de contact avec les livres canoniques antérieurs, à l'exception d'un ou deux versets du dernier chapitre. Elle gravite tout entière autour du temple, des préparatifs de David pour sa construction et des mesures prises par lui pour l'organisation de son royaume au point de vue ecclésiastique, civil et militaire. A ce propos le Chroniste peut donner libre carrière à ses goûts particuliers: sa prédilection pour tout ce qui concerne Jérusalem, la maison royale et le culte lévitique trouve ici le terrain le plus favorable. L'occasion nous y est fournie de discerner nettement ce qu'on peut appeler les caractères positifs du Chroniste. En revanche les ch. **11-22** 1 permettent d'étudier ses caractères négatifs. Rien n'est plus instructif à cet égard que le triage effectué par le Chroniste parmi les récits du livre de Samuel. L'examen analytique du contenu des deux subdivisions nous mettra en possession de données qui se compléteront mutuellement.

1re subdivision: 11 – 22 1.

Dès le début, nous constatons une omission frappante: le règne de David à Hébron est passé sous silence. Si nous ne possédions pas le livre de Samuel et que les Chroniques fussent notre seule source d'informations, nous serions naturel-

lement conduits à croire qu'aussitôt Saül disparu, Israël unanime proclama David roi. Il est vrai que les passages I Chron. **3** 1-4 et **29** 27 deviendraient dans ce cas fort embarrassants et feraient appel à toute la sagacité des commentateurs. Qui sait s'ils arriveraient à trouver la véritable solution de ce problème et s'ils n'en viendraient pas plutôt à supposer que David, élu roi de tout Israël dès la mort de Saül, régna sept ans à Hébron avant de s'emparer de Jérusalem et d'en faire sa capitale? La courte péricope I **11** 1-3, qui relate l'avènement de David, fait du reste allusion (2) aux exploits antérieurs du nouveau roi, non mentionnés dans les Chroniques.

La péricope suivante (**11** 4-9) reproduit le récit de la prise de Jérusalem donné dans II Sam. **5** 6-10, et cela avec de notables modifications, ayant pour but de faire disparaître les obscurités du plus ancien document (« les aveugles et les boiteux », « le canal », etc.) et assignant à Joab un rôle dont le livre de Samuel ne dit rien.

La liste des vaillants guerriers de David (**11** 10-47) correspond en gros à la liste fournie par II Sam. **23** 8-39. Elle en diffère par une suscription modifiée et adaptée à la place que le Chroniste assigne à ce document, immédiatement après l'avènement de David. Elle en différe encore par des variantes dans les noms propres et les chiffres et par la fusion en un seul récit des détails concernant deux personnages distincts [1] (12-14; comp. II Sam. **23** 9-12). Enfin elle se prolonge (41b-47) sensiblement au delà du dernier nom cité dans II Samuel. Cette adjonction n'est pas empruntée à quelque autre portion du livre de Samuel; sa provenance est inconnue. On pourrait se demander si le texte de II Sam. **23** renfermait originairement cette série supplémentaire de noms et s'il a été mutilé après que le Chroniste en eut pris copie; dans ce cas, celui-ci nous aurait conservé le document primitif au complet, et il faudrait considérer les mots « en tout trente-sept », qui terminent actuellement II Sam. **23**, comme rajoutés après la mutilation. Mais ce qui empêche d'admettre cette

[1] La fusion n'est pas voulue: elle résulte de la bévue d'un copiste qui a sauté plusieurs lignes, induit en erreur par un *homoioteleuton*, c'est-à-dire par la répétition de deux membres de phrases analogues.



hypothèse, c'est que le nombre total des vaillants hommes ne devrait pas dépasser trente ou trente-trois (II Sam. **23** en compte déjà quelques-uns de trop), et que d'après les Chroniques on atteindrait une somme beaucoup plus considérable. Il faut donc conclure que le Chroniste a utilisé ici une source étrangère aux livres canoniques.

Ce résultat est d'autant moins fait pour nous surprendre qu'au chapitre suivant (**12** 1-22) des informations analogues sont fournies sur des guerriers, compagnons de David et provenant de diverses tribus. La suite de ce même chapitre (23-40) énumère, avec chiffres à l'appui, les contingents de toutes les tribus israélites, venus à Hébron pour conférer la royauté à David. On est étonné de rencontrer parmi ces « hommes armés pour la guerre » des fils de Lévi par milliers (26-28), et de constater que les nombres indiqués pour chaque tribu grossissent en raison directe de la distance.

Le récit du transfert de l'arche, que II Sam. **6** donne en une fois, est fractionné dans les Chroniques. En outre le texte a subi des modifications et des développements, dont la tendance est bien marquée. La phrase brève et simple de II Sam. **6** 1 est étendue dans I Chron. **13** 1-5 de façon à former un alinéa entier. I Chron. **13** 6-14 reproduit assez fidèlement II Sam. **6** 2-11. La suite (II Sam. **6** 12b-19a) est considérablement amplifiée dans le Chroniste, qui introduit ici (**15** 1-24) de nombreux détails sur les prêtres, les lévites et les chantres, puis insère, dans le récit parallèle à celui de II Sam. **6** 12b-19a, la mention répétée des lévites et du rôle qu'ils jouent (**15** 25-**16** 3). Il faut noter que le Chroniste passe sous silence la nouvelle apportée à David touchant la bénédiction accordée à la maison d'Obed-Edom, ainsi que l'épisode de Mical à l'exception de la première phrase.

Avant de poursuivre dans le ch. **16** l'examen des données ultérieures du Chroniste, il faut revenir en arrière et prendre connaissance de trois morceaux placés dans le livre des Chroniques au milieu de la narration relative au transport de l'arche. C'est d'abord (**14** 1-2) la mention des bons rapports existant entre David et Hiram roi de Tyr. C'est ensuite (3-7)

la liste des fils de David nés à Jérusalem [1]. C'est enfin (8-16) le compte rendu sommaire des campagnes de David contre les Philistins. Ces trois morceaux sont empruntés à II Sam. **5**, où ils se trouvent dans le même ordre. Il y a quelques variantes, les unes accidentelles, les autres intentionnelles. Le Chroniste clôt ce chapitre par une phrase (17) étrangère à II Samuel et destinée à glorifier David.

Après ce retour en arrière, reprenons notre analyse avec **16** 4-7, traitant des lévites au point de vue de la musique vocale et instrumentale. A la suite de ce passage se trouve, sans transition, c'est-à-dire sans suscription particulière, un long morceau poétique composé d'éléments empruntés à plusieurs psaumes; ainsi 8-22 = Ps. **105** 1-15; 23-33 = Ps. **96** 1b-13a; 34-36 = Ps. **106** 1, 47-48 [2]. Il est possible que l'insertion de ce cantique soit imputable au Chroniste lui-même; mais rien n'empêche non plus d'y voir une adjonction plus tardive. Le but en serait, dans l'une et l'autre hypothèse, de donner un ou plutôt quelques spécimens du chant sacré en usage dans le temple. Naturellement ces citations sont empruntées aux recueils de l'époque postexilique; les psaumes en question sont d'entre les plus tardifs [3].

La fin du chapitre (37-43) revient sur le même sujet que 4-7 : lévites, chantres, portiers, mais elle renferme en outre de curieux détails sur le tabernacle de l'Eternel, assimilé au haut-lieu de Gabaon, et sur le service des prêtres et des chantres en ce lieu. Ce passage est particulièrement instructif, à titre d'effort tenté par le Chroniste pour concevoir et représenter les faits antiques au point de vue de son époque et des usages qui y régnaient. Le verset final (43) provient de II Sam. **6** 19b-20a. C'est ici que viendrait se placer le dialogue

[1] Nous possédons trois fois cette liste: II Sam. **5** 14-16, I Chron. **3** 5-8, **14** 3-7. La comparaison de ces trois passages permet de constater des divergences à peu près irréductibles, et de faire certaines observations intéressantes. Ainsi l'équivalence des noms Elyada et Baalyada, renfermant l'un le mot El (Dieu), l'autre le mot Baal (comp. plus haut, I, p. 326, n. 1).

[2] Le v. 34 reproduit non seulement Ps. **106** 1, mais aussi **107** 1, **118** 1, **136** 1, passages identiques les uns aux autres.

[3] Comp. plus haut, II, p. 55-56.

de David avec Mical, si le Chroniste n'avait cru devoir le supprimer.

§ **408.** Le ch. **17** raconte comment David projeta la construction du temple, et en fut détourné par Nathan. C'est la reproduction, à quelques variantes près, de II Sam. **7**. La divergence la plus significative consiste dans le retranchement par le Chroniste d'une phrase (II Sam. **7** 14b) prévoyant l'éventualité où le successeur de David ferait le mal et s'attirerait le châtiment. Le ch. **18** renferme les mêmes données que II Sam. **8**, concernant diverses guerres de David et les principaux fonctionnaires royaux. Quelques divergences valent la peine d'être notées. Le Chroniste retranche la mention du massacre des Moabites vaincus. A propos de l'airain conquis par David il ajoute l'usage qu'en fit Salomon lors de l'érection du temple. Il attribue à Abischaï une victoire sur Edom qui, d'après II Sam. **8** 13, aurait été remportée par David (et d'après Ps. **60** 2 par Joab). Dans le catalogue des fonctionnaires la qualification de prêtres, donnée aux fils de David, est remplacée par les mots : « les premiers à côté du roi ».

Ici viendrait se placer l'incident relatif à Mephiboscheth, fils de Jonathan (II Sam. **9**), si le Chroniste n'avait jugé préférable de l'omettre. Son motif pour agir ainsi n'apparaît pas clairement ; fréquemment nous pouvons nous expliquer les changements et les retranchements qu'il effectue, mais ici il est difficile de comprendre quelle raison l'a poussé à taire un acte qui était tout à l'honneur de David,

Ce morceau forme dans II Samuel le début de la narration suivie des événements du règne de David, qui remplit les ch. **9-20** et qui présente à tous égards un si haut intérêt. Le Chroniste n'en a conservé dans son livre qu'un seul fragment, celui qui se rapporte à la guerre contre les Ammonites. Il a omis tout le reste, et l'on peut discerner deux motifs pour cette suppression. D'une part, rien n'éveille l'intérêt du Chroniste en dehors de ce qui concerne Jérusalem, le temple, le culte et le roi. D'autre part, il ne tient pas à enregistrer ce qui, dans les affaires de la maison royale, n'est pas à l'honneur de David et des siens. Or il

est incontestable que l'histoire de Bath-Schéba et d'Urie, celle d'Amnon et de Tamar, celle des révoltes d'Absalom et de Schéba mettent en relief les côtés sombres du règne de David. C'est précisément parce que le livre de Samuel raconte ces faits avec franchise et simplicité que nous admirons si fort son sens de vérité et de justice. Le Chroniste a jugé que ses convictions lui imposaient le devoir du silence, et il s'est tu.

Pour dégager le récit de la campagne contre les Ammonites de l'histoire de Bath-Schéba qui y est étroitement mêlée, voici comment le Chroniste a procédé. Il a reproduit (**19**) le texte de II Sam. **10** avec quelques changements, portant surtout sur des chiffres (7, 18). Puis il a fait suivre (**20** 1), légèrement modifié, le verset initial de II Sam. **11**, et a passé de là, sans transition, à II Sam. **12** 30-31 (qui deviennent I Chron. **20** 2-3). Toute la longue narration ainsi supprimée est remplacée par une courte phrase : « Joab battit Rabba et la détruisit ». Et l'on ne comprend pas comment David, qui est resté à Jérusalem (1), se trouve à Rabba et retourne de là à Jérusalem (2-3).

Le Chroniste est arrivé maintenant à l'appendice du livre de Samuel (II **21-24**). Il laisse de côté l'histoire des descendants de Saül livrés par David à la vengeance des Gabaonites. En revanche, il insère (**20** 4-8), au moins en partie, les données de II Sam. **21** 15-22 relatives à des combats contre les Philistins. Pourquoi, des quatre anecdotes rapportées par le document le plus ancien, la première n'a pas trouvé grâce aux yeux du Chroniste, c'est ce que son zèle royaliste peut seul expliquer. Il a sans doute reculé devant l'aveu que « David était fatigué »; il n'a pu se résoudre à écrire que sans l'intervention opportune d'Abischaï le roi eût pu succomber. Quant à la transformation qu'a subie sous la main du Chroniste la notice relative à Elchanan, elle a été déjà signalée plus haut (I, p. 332, n. 1) et s'explique par le désir de supprimer le désaccord avec I Sam. **17**.

Les deux cantiques II Sam. **22** et **23** 1-7 n'ont pas été reproduits dans les Chroniques. Le catalogue des guerriers a déjà trouvé sa place précédemment (**11** 10-41a). Reste donc le

récit du dénombrement. La comparaison de II Sam. **24** avec I Chron. **21** est des plus intéressantes. Dès le premier mot, le Chroniste substitue Satan à Yahvé, comme ayant incité David à dénombrer Israël. Ce changement est significatif; il prouve que la théologie juive s'était modifiée sur ce point au cours des siècles. Satan, que nous avons rencontré plus haut dans les livres de Zacharie (**3** 1-2) et de Job (**1** 6-12, **2** 1-7), et dont le nom, qui signifie « adversaire », est accompagné de l'article dans les passages cités, apparaît ici sans l'article, comme un nom propre. Une autre divergence porte sur les chiffres du recensement. D'après Samuel, Israël comptait 800 000 guerriers et Juda 500 000; d'après les Chroniques Israël 1 100 000 et Juda 470 000. En outre Samuel décrit en détail la marche suivie par les fonctionnaires chargés du dénombrement, et fixe la durée du temps qu'ils y consacrèrent. Le Chroniste omet ces détails; par contre il stipule que Lévi et Benjamin ne furent pas dénombrés. Le mécontentement divin et le repentir de David sont dépeints sous une forme un peu différente. En revanche, l'annonce du châtiment est conçue dans les mêmes termes, sauf que les Chroniques ont trois ans de famine, et Samuel sept ans. La description du fléau et de sa cessation renferme un certain nombre de variantes. Signalons entre autres le nom d'Ornan donné au Jébusien que Samuel appelle Arauna, l'adjonction par le Chroniste du « froment pour l'offrande » (minkha) selon le rituel sacerdotal, la transformation des 50 sicles d'argent payés par David en 600 sicles d'or, enfin la mention du feu descendant du ciel sur l'autel.

Quelques-unes de ces divergences s'expliquent aisément comme résultant du point de vue spécial auquel s'est placé le Chroniste. D'autres peuvent être imputées aux copistes. Mais il en reste qui sembleraient indiquer que le récit des Chroniques est basé sur une source différente, à quelques égards, du livre de Samuel et fournissant sur certains points des indications indépendantes.

Le Chroniste ajoute à la narration ci-dessus quelques lignes destinées à mettre en relief l'importance de l'emplacement acheté par David et de l'autel qu'il y dressa. Ce passage (**21**

28-**22** 1) parle aussi du tabernacle de jadis et du haut-lieu de Gabaon (comp. plus haut I **16** 39 et plus bas II **1** 3-6, 13, **5** 5), signale en termes mystérieux l'effroi de David et formule enfin la résolution prise par lui en ces termes : « Ici sera la maison de l'Eternel Dieu, et ici sera l'autel des holocaustes pour Israël » (**22** 1).

2e subdivision : 22 2 — 29.

§ **409**. Cela dit, le Chroniste peut aborder librement ce qu'il lui reste à exposer à propos du règne de David ; c'est ce que nous avons appelé plus haut la seconde subdivision de cette histoire. Il s'agit des divers préparatifs faits par David pour la construction du temple, et des mesures prises par lui en vue de l'organisation du culte, du sacerdoce, etc. On peut discerner dans ces huit chapitres les matériaux fournis au Chroniste par une source non canonique, mais relativement ancienne et portant un caractère mi-deutéronomistique, mi-sacerdotal ; à côté de ces renseignements viennent se placer les développements élaborés par le Chroniste lui-même et inspirés par l'observation des mœurs et coutumes de son propre temps.

Le ch. **22** commence par décrire (2-5) les provisions de pierres, de fer et de bois amassées par David. Puis vient un discours de David à Salomon (6-16) suivi d'ordres donnés aux chefs d'Israël (17-19). Les paroles de David portent l'empreinte deutéronomistique, et reproduisent des expressions fréquentes dans le Deutéronome, Josué et les Rois. Mais au milieu de ces exhortations (14) surgit l'affirmation que David a « préparé pour la maison de l'Eternel 100 000 talents d'or et un million de talents d'argent », ce qui représenterait une somme de quinze à vingt milliards de francs. Ces chiffres, vraiment fantastiques, doivent être mis en regard de ceux, plus modérés et pourtant encore énormes, qu'indique **29** 4 : 3000 talents d'or et 7000 talents d'argent. Le livre des Rois, même à propos de l'opulent Salomon, se borne à compter les talents par centaines (1 Rois **9** 14, 28, **10** 10, 14). On peut voir par là quelle progression rapide a suivie l'évaluation que les Juifs faisaient de la fortune de leurs premiers rois. La source

du Chroniste (29 4) en est aux milliers de talents. Le Chroniste lui-même, renchérissant encore, introduit dans un discours de David des chiffres cent fois et mille fois grossis.

Les ch. 23-26 contiennent une statistique détaillée de la tribu de Lévi au temps de David. Au point de vue généalogique, plusieurs de ces données sont la répétition de celles du ch. 6; toutefois ici l'accent est mis non point sur les questions de filiation, mais sur la division en classes en vue du service dans le temple.

Le premier tableau est celui des lévites non investis de fonctions spéciales (23 2-23); il est moins détaillé et moins précis que les suivants. La fin du chapitre (24-32) décrit le genre de service auquel ils étaient affectés. Le ch. 24 1-19 traite des prêtres aaronites. Leurs vingt-quatre classes se partagent entre les descendants des deux fils d'Aaron, Eléazar et Ithamar, dans la proportion de seize pour le premier et huit pour le second. Tsadok est compté comme fils d'Eléazar ainsi que nous l'avons déjà vu plus haut (6 4-8). En outre — et ceci est nouveau, — Achimélec, fils d'Abiathar, est donné ici comme représentant de la race d'Ithamar (comp. plus haut, I, p. 135). La fin du chapitre (20-31) revient sur le sujet des simples lévites, reproduisant sous une autre forme les données de 23 12-23. Cependant la comparaison de ces deux morceaux ne laisse pas de soulever des difficultés. Non seulement il manque à la seconde liste toute la descendance de Guerschom, mais pour celles de Kehath et de Merari les noms sont fort loin de concorder.

Au ch. 25 apparaissent les chantres, divisés eux aussi en 24 classes, dans lesquelles sont répartis les descendants des trois hommes que le Chroniste célèbre comme les musiciens attitrés de l'époque de David, Asaph, Héman et Jeduthun. Ce dernier nom alterne avec celui d'Ethan, et tous quatre se retrouvent dans les suscriptions des psaumes (comp. plus haut, II, p. 26-27, 40-42). L'énumération des quatorze fils de Héman appelle une remarque. Les noms des neuf derniers (de Hanania à Makhazioth) forment une phrase, qui semble extraite d'un psaume et dont voici la traduction : « Fais grâce, ô Eternel, fais-moi grâce : tu es mon Dieu. J'ai rendu

grand et élevé le secours pour celui qui est assis dans la détresse; j'ai abondamment accompli les visions ».

Enfin le ch. **26** donne la liste des portiers (1-19) et celle d'un certain nombre de lévites remplissant l'office de surveillants (20-32).

Si l'on jette un coup d'œil d'ensemble sur ces quatre chapitres (**23-26**) et qu'on cherche à en coordonner les matériaux, on est frappé des obscurités qu'ils renferment, du désaccord qui règne entre leurs divers éléments, et surtout du caractère artificiel qu'ils présentent. Ils font remonter jusqu'au temps de David certaines institutions qui sont manifestement postexiliques. Les sources du Chroniste et le Chroniste lui-même ne doivent pas être tenus pour responsables de tout le contenu de ces chapitres; on n'a pas le droit de leur imputer l'invention ou la fabrication de toute une série de noms propres. Il est probable que tout ce qui concerne les vingt-quatre classes de prêtres et de chantres a été introduit après coup dans l'œuvre déjà achevée du Chroniste, ainsi que plusieurs autres morceaux similaires, et que, de cette façon, le caractère factice de toute cette section de l'ouvrage a été encore accentué. Ces chapitres ne peuvent aucunement nous renseigner sur l'époque de David et sur les institutions alors en vigueur. Ils constituent en revanche une source d'informations d'une réelle valeur pour la connaissance du judaïsme postexilique.

Avec le ch. **27** nous quittons le terrain ecclésiastique pour aborder les affaires militaires et civiles. L'armée de David est décrite comme se composant de 12 divisions de 24000 hommes chacune, servant à tour de rôle, mois par mois. Les noms des chefs placés à la tête des divisions sont indiqués; ils sont pris dans la liste du ch. **11**, à peu de chose près dans l'ordre où ce document les énumère. Parmi eux figure Asaël, frère de Joab, mort, d'après II Sam. **2** 18-23, avant que David devînt roi d'Israël. Cette circonstance suffit pour rendre problématique l'historicité des données que nous étudions. D'ailleurs, quand on lit dans le livre de Samuel, et même dans celui des Chroniques, le récit des guerres de David, on voit sans peine que les douze divisions mensuelles du ch. **27** sont

en dehors de la réalité et représentent un concept purement théorique.

Après les commandants militaires (1-15) viennent les chefs des tribus d'Israël (16-22). Aser et Gad manquent. En revanche Ephraïm et Manassé sont comptés séparément, et même les deux demi-tribus de Manassé figurent à part, chacune avec son chef. A côté du chef de Lévi apparaît celui de la famille d'Aaron, Tsadok. Le chef de Juda est « Elihu, d'entre les frères de David ».

Les v. 23-24 forment une espèce de post-scriptum à l'histoire du dénombrement (**21** 1-**22** 1). Ensuite 25-31 dresse la liste des intendants du roi David, reposant sans doute sur des renseignements anciens et présentant de sérieuses garanties; enfin 32-34 énumère ses principaux ministres. Comparée avec **18** 14-17 et avec les documents similaires de II Sam. **8** 15-18, **20** 23-26, cette dernière liste présente un caractère à part : les noms et les fonctions y diffèrent sensiblement. Elle paraît avoir été compilée sur des documents de valeur inégale.

Le ch. **28** rapporte un discours de David (1-10) à « tous les chefs d'Israël » convoqués à cet effet à Jérusalem; il se termine par une péroraison à l'adresse de Salomon. Le sujet en est la future construction du temple; il contient des exhortations en style deutéronomistique. D'après la péricope suivante (11-19), David aurait donné à Salomon le modèle du temple et de tous les objets que celui-ci devait contenir, et le verset 19 va jusqu'à dire que toutes ces indications avaient été remises à David « dans un écrit de la main de l'Eternel ». Ensuite vient une nouvelle allocution de David à Salomon (20-21) et à toute l'assemblée (**29** 1-5). Ici se place la mention des sommes d'or et d'argent et des autres matériaux accumulés par David ; il en a été parlé plus haut à propos de **22** 14. Aux offrandes du roi viennent s'ajouter celles de ses sujets (6-9). Dans le nombre figurent (7) « dix mille dariques », c'est-à-dire pièces d'or perses dont l'origine remonte à Darius Ier, fils d'Hystaspe, monté sur le trône en 520. Le Chroniste, ou l'un de ses continuateurs, commet ici un anachronisme de plusieurs siècles. Les v. 10-19 contiennent une belle prière placée dans la bouche de David. Puis

vient la mention d'hécatombes offertes à l'Eternel et à la suite desquelles Salomon est proclamé roi « pour la seconde fois » (allusion à **23** 1), et Tsadok oint comme prêtre (20-25). Des indications chronologiques sur le règne de David (26-28), conformes à I Rois **2** 11, et l'énumération des sources qui racontent son règne et ses exploits (29-30) et dont il a été question plus haut (II, p. 314), terminent le chapitre **29** ; avec lui s'achève l'histoire du règne de David, ainsi que le « premier livre » des Chroniques.

Troisième partie : Le règne de Salomon (II 1-9).

§ **410.** Comparez dans II Chroniques :

1 3a	avec I Rois	**3** 4a.
1 6b-13	»	**3** 4c-13, 51b, **4** 1.
1 14-17	»	**10** 26-29.
2 2	»	**5** 15-16.
3-16	»	**5** 2-9.
18	»	**5** 15-16.
3 1-13	»	**6** 1-3, 5-35.
15-17	»	**7** 15-21.
4 2-5	»	**7** 23-26.
6-**5** 1	»	**7** 38-51.
5 2-11a	»	**8** 1-10a.
13b-**6** 39	»	**8** 10b-50a.
7 4-5, 7-12a	»	**8** 62-**9** 3a.
16-22	»	**9** 3b-9.
8 1	»	**9** 10.
4-11a	»	**9** 17-24a.
12-16	»	**9** 25.
17-18	»	**9** 26-28.
9 1-24	»	**10** 1-25.
25-26	»	**4** 26, **10** 26b, **4** 21a.
27-28	»	**10** 27-28.
30-31	»	**11** 42-43.

Pour décrire le règne de Salomon, le Chroniste s'est servi, comme précédemment, aussi bien de sources extra-cano-

niques que du livre canonique des Rois. Les premières lui ont fourni certaines données qui manquent dans les Rois, et, sur d'autres points, lui ont suggéré un autre groupement des mêmes indications. En outre les adjonctions et les retranchements, effectués sous l'influence des idées particulières du Chroniste, ne sont point rares et procèdent des mêmes causes que nous avons déjà eu l'occasion du signaler.

Ainsi, dès le début du règne, nous rencontrons une lacune qui n'a rien d'involontaire. Le Chroniste omet tout ce qui est rapporté dans I Rois **1-2** : la vieillesse de David, les prétentions d'Adonija, l'intervention de Nathan et de Bath-Schéba, le sacre plus ou moins improvisé et clandestin de Salomon, les instructions du vieux roi mourant à son successeur et leur exécution, les mesures sévères prises par Salomon contre Adonija, Abiathar, Joab et Schimeï. Dans le livre des Chroniques la transmission des pouvoirs de David à Salomon s'opère sans que rien trouble l'harmonie soit dans le pays, soit à la cour royale.

Comme on peut s'y attendre, l'événement le plus important du règne de Salomon est pour le Chroniste, comme d'ailleurs pour l'auteur des Rois, la construction du temple. Les autres édifices bâtis par Salomon ne sont pas même mentionnés dans les Chroniques, sauf deux allusions incidentes au palais royal (**2** 1, **7** 11), que I Rois **7** 1-12 décrit en détail. Toutefois l'intérêt que le Chroniste porte au temple est exclusivement de l'ordre religieux et ne s'étend pas aux détails d'architecture et d'aménagement. Ceux-ci sont exposés d'une façon plus circonstanciée dans le livre des Rois. Là où certaines divergences se produisent au sujet du temple entre les Rois et les Chroniques, il est permis de se demander si ces dernières tirent leurs renseignements de leurs sources particulières, ou bien si peut-être elles sont influencées par la vue du temple postexilique. Celui-ci nous est à peu près totalement inconnu; peut-être présentait-il tel ou tel caractère que le Chroniste aura reporté sans autre au temple de Salomon.

Les détails fournis par les Rois sur l'administration de

Salomon, sur la division du pays en provinces et sur les intendants qui y étaient préposés, tout cela est également passé sous silence par le Chroniste. Celui-ci, on peut le dire, n'ajoute rien ou presque rien à ce que nous savons déjà sur Salomon et son règne. Il commence son récit parallèlement à celui des Rois, par l'histoire du songe de Gabaon (**1** 1-13); il y mêle ses remarques personnelles sur la tente d'assignation (3, 6, 13), qu'il persiste à identifier avec le haut-lieu. Il insère ensuite (14-17) quelques informations sur la puissance et la richesse de Salomon, lesquelles, dans le livre des Rois, occupent une place différente. Lui-même reviendra d'ailleurs sur le même sujet, en termes partiellement identiques (**9** 22-28). La célèbre anecdote, dite du « jugement de Salomon » (I Rois **3** 16-28), aurait dû, semble-t-il, trouver grâce aux yeux du Chroniste, puisqu'elle illustre la sagesse du jeune roi; elle a pourtant été laissée de côté.

Le ch. **2** traite des relations de Salomon, en vue de la construction du temple, avec le roi de Tyr, que le Chroniste appelle Huram (Rois: Hiram). Le texte des Chroniques est plus étendu que celui des Rois; il fait rentrer ici dans la correspondance des deux souverains ce qui concerne l'artiste, homonyme du roi de Tyr, dont parle I Rois **7** 13-14. Le Chroniste l'appelle Huram-Abi et en fait le fils d'une femme de la tribu de Dan (Rois: Nephthali); cette petite divergence, qui ne peut s'expliquer par un changement volontaire, indique une dualité de documents. Peut-être le Chroniste doit-il à la même source la mention de Japho (plus tard Joppe, actuellement Jaffa) comme lieu de débarquement des bois du Liban (16). Les v. 17-18 parlent des corvéables. Ce passage, plus bref que le parallèle (I Rois **5** 13-18), en diffère par l'affirmation que seuls les étrangers étaient soumis aux corvées (comp. I Rois **9** 20-22). Le v. 18 est la répétition du v. 2.

§ **411.** Le ch. **3** entreprend la description du temple; c'est un résumé de celle, beaucoup plus circonstanciée, que donne le livre des Rois. Le Chroniste en fixe l'emplacement sur «la montagne de Morija »; ce nom ne se retrouve nulle part ailleurs dans l'A. T., si ce n'est dans Gen. **22** 2, où il est question du « pays de Morija ». Le site choisi est celui de

l'aire d'Ornan le Jébusien. La date de la construction est indiquée: comme dans les Rois, c'est la quatrième année du règne de Salomon, le second mois. Le Chroniste ajoute même que c'était le second jour de ce mois. En revanche, il omet la détermination chronologique générale, à savoir 480 ans après l'exode. Serait-ce un indice qu'au temps du Chroniste le texte des Rois ne renfermait pas encore cette donnée, qui paraît d'ailleurs avoir également fait défaut dans le texte originaire des Septante[1]? On ne voit pas pourquoi le Chroniste l'aurait supprimée.

Quoique très abrégée, la description du temple contient certains détails étrangers au livre des Rois (4, 6, etc.) et certaines indications divergentes (15, **4** 5). Ce qui concerne les « bases » (II Rois **7** 27-37) est totalement supprimé, sauf dans la récapitulation finale. Par contre les Chroniques mentionnent (**4** 1) le grand autel d'airain pour les holocaustes, sur lequel les Rois gardent un silence inexplicable, et le rideau du temple (**3** 14), également omis par les Rois. Tandis que les indications relatives aux autres installations du temple sont des plus brèves, la mer de fonte, destinée au parvis, est décrite avec autant de détails que dans les Rois. Le Chroniste aurait-il fait exception sur ce point à la règle qu'il paraît avoir adoptée? et pourquoi? Il est plus naturel d'admettre que, grâce à un emprunt fait au livre des Rois, cette péricope (**4** 2-5) a été insérée après coup dans le texte des Chroniques.

Dans les Rois, tous les ouvrages du parvis sont présentés comme exécutés par Hiram, l'artiste tyrien. Le Chroniste ayant transporté plus haut (**2** 13-14) la mention de cet homme, Salomon devient à sa place le sujet de tous les verbes et l'auteur de toutes les œuvres, à l'exception toutefois des cendriers, des pelles et des coupes (**4** 11a) : en effet, les Rois répétant à ce propos le nom d'Hiram, les Chroniques en font autant sans s'apercevoir du désaccord qui s'est produit dans les versets précédents. La récapitulation qui suit (**4** 11b-16) met également l'artiste en scène dans l'un et l'autre des deux livres.

[1] Comp. plus haut, I, p. 295, 349.

Les travaux que nous venons de passer en revue sont enregistrés dans les ch. **3** et **4**. Les ch. **5** et **6** décrivent la dédicace du temple. D'après I Rois (**8** 3) ce sont les prêtres qui portent l'arche; le Chroniste (**5** 4), respectueux des institutions hiérarchiques du Document sacerdotal, substitue les lévites aux prêtres. Il ménage également une place dans la cérémonie aux chantres et aux musiciens (11b-13a). Il ajoute encore la mention d'une tribune (**6** 13), dressée au milieu du parvis et sur laquelle Salomon prend place[1]. La prière de Salomon (**6** 14-42) est presque textuellement identique à celle des Rois. Toutefois il faut noter l'omission des v. 50b-51 de I Rois **8**. De plus la péroraison dans les Chroniques (**6** 40-42) est toute différente de celle des Rois (I **8** 52-53). Ces deux divergences, ainsi qu'une troisième (**6** 11; comp. I Rois **8** 21), semblent provenir du désir d'éliminer les allusions à l'Egypte et à l'exode; il en subsiste pourtant une (**5** 10; comp. I Rois **8** 9).

La bénédiction de Salomon (I Rois **8** 54-61) ne figure pas dans les Chroniques. En revanche celles-ci parlent du feu du ciel descendu sur l'autel (**7** 1-3; comp. I Chron. **21** 26). La description des sacrifices offerts par Salomon est la même dans les deux livres; le Chroniste y fait intervenir le chant et la musique. Le passage relatif à la durée des solennités, lequel soulève des difficultés dans le texte des Rois, a été corrigé par le Chroniste et mis au point pour cadrer avec les prescriptions de la législation sacerdotale. Enfin l'apparition de l'Eternel à Salomon après l'achèvement de tous ses travaux est racontée dans les Chroniques dans les mêmes termes que dans les Rois.

Le ch. **8** traite de sujets variés, et correspond en gros à I Rois **9** 10-28. Le Chroniste fait subir une singulière transformation à l'histoire des villes cédées par Salomon à Hiram : selon lui, c'est au contraire le roi de Tyr qui a donné des villes à Salomon. Il mentionne aussi, très brièvement, une campagne de conquêtes en Syrie, dont les Rois ne parlent

[1] Il est toutefois possible que ce passage ait originairement figuré dans les Rois et qu'il ait été omis par un copiste, induit en erreur par un *homoioteleuton*. Comp. d'ailleurs I Rois **8** 54.

pas, et la met en relation avec des travaux de fortification effectués à « Thadmor au désert », c'est-à-dire à Palmyre. Il a donc interprété dans ce sens le nom de ville cité dans I Rois **9** 18 ; mais le texte original des Rois parle de Thamar et non de Thadmor. L'énumération des travaux effectués par les corvéables de Salomon n'est pas tout à fait la même dans les Rois et dans les Chroniques.

Parlant de l'installation de la fille de Pharaon dans le palais que Salomon lui bâtit, le Chroniste ajoute une remarque très caractéristique. Il développe plus longuement le passage des Rois concernant les cérémonies du culte en vigueur sous le règne de Salomon. Enfin il reproduit, avec quelques changements, la notice relative aux expéditions maritimes sur la mer Rouge, et en porte le produit de 420 à 450 talents d'or.

II Chron. **9** reproduit exactement I Rois **10** ; les variantes ont peu de portée. Notons cependant que d'après le Chroniste (**9** 25) « Salomon avait 4000 crèches pour les chevaux destinés à ses chars », tandis que d'après I Rois **4** 26 il en avait 40 000. Le nombre des chars étant de 1400 (I Rois **10** 26), le chiffre du Chroniste est plus plausible que celui des Rois.

Ici se termine, dans les Chroniques, l'histoire du règne de Salomon. Quelques lignes suffisent (29-31) pour renvoyer aux sources consultées, indiquer la durée du règne, la mort du roi, l'avènement de son fils. Ainsi sont totalement passés sous silence les faits importants que rapporte I Rois **11** : le nombreux harem de Salomon ; l'influence exercée sur lui par ses femmes païennes et sa complaisance pour leurs cultes idolâtres ; puis les ennemis de Salomon, Hadad l'Edomite, Rezon le Syrien, Jéroboam enfin l'Ephraïmite, encouragé par le prophète Achija de Silo. Ces omissions ne sont nullement insignifiantes. Ainsi disparaissent aussi les jugements sévères portés sur Salomon (I Rois **11** 9-13, 33). Si nous ne possédions que le livre des Chroniques, Salomon nous apparaîtrait comme un souverain irréprochable, dont la carrière aurait été exempte de tout souci. Le livre des Rois, dont la bienveillance et l'admiration pour Salomon ont encore quelque chose d'un peu excessif, formule pourtant sur son compte des réserves bien fondées.

Quatrième partie : Les rois de Juda (II 10-36).

§ **412.** Comparez dans II Chroniques :

10		avec I Rois	12 1-19.
11	1-4	»	12 21-24.
12	2a, 9a	»	14 25.
	9b-11, 13	»	14 26-28, 21.
	15b	»	14 30, 15 6.
	16	»	14 31a, 31c.
13	1-2	»	15 1-2, 7b.
	23a	»	15 8.
14	1-4	»	15 11-12.
15	16-18	»	15 13-15.
16	1b-6	»	15 17-22.
	12-14	»	15 23b-24a.
17	1a	»	15 24b.
18		»	22 1-35.
20	31-33a	»	22 41-44a.
	35-37	»	22 49-50.
21	1	»	22 51.
	5-10a	» II Rois	8 17-22.
	20	»	8 17, 24a.
22	1-6	»	8 24b-29.
	7-9	»	9 21, 10 13-14, 9 27-28.
	10-24 14a	»	11 1-12 14.
24	23-26, 27b	»	12 17-18, 20-21.
25	1-4	»	14 2-3, 5-6.
	11b	»	14 7a.
	17-24	»	14 8-14.
	25, 27-28	»	14 17, 19-20.
26	1-4	»	14 21-22, 15 2-3.
	20b-21, 23	»	15 5, 7.
27	1-2a, 3a, 8-9	»	15 33-34, 35b, 33a, 38.
28	1-5	»	16 2-5.
	16, 21, 24,27	»	16 7-8, 17, 20.
29	1-2	»	18 2-3.
32	1	»	18 13.

32 9-21	avec II Rois	**18** 17-**19** 37.
24	»	**20** 1-11.
30	»	**20** 20.
31 (25-26)	»	**20** 12-19.
33 1-10	»	**21** 1-10.
20-25	»	**21** 18-24.
34 1-2	»	**22** 1-2.
3-7	»	**23** 4-20.
8-12a	»	**22** 3-7.
13-32	»	**22** 8-**23** 3.
35 1, 6, 18-19	»	**23** 21-23.
20-24a	»	**23** 29-30a.
36 1-4	»	**23** 30b-31a, 33-34.
5-6a, 8b	»	**23** 36a, 37a, **24** 1a, 6b.
9-10	»	**24** 8a, 9a, 13, 15, 17.
11-13a	»	**24** 18-20.
17-21	»	**25** 1, 8-17, 22a.

La tâche du Chroniste, voulant écrire l'histoire de son peuple à partir de la mort de Salomon, ne présentait pas les mêmes difficultés qu'avait rencontrées l'auteur du livre des Rois. Celui-ci se proposait en effet de raconter parallèlement les destinées des deux royaumes, et l'on a vu plus haut que cette entreprise n'était pas des plus aisées. Le Chroniste au contraire s'attache exclusivement à Juda. Une fois le schisme effectué, les tribus du centre et du nord n'offrent plus d'intérêt à ses yeux. Il ne mentionne les rois de Samarie que lorsqu'ils interviennent, à titre d'adversaires ou d'alliés, dans les affaires du royaume du sud. Un événement aussi considérable que la ruine de Samarie est complètement passé sous silence. L'activité des deux grands prophètes Elie et Elisée ne tient également aucune place dans les Chroniques, sauf un incident (II Chron. **21** 12-15); il s'agit là d'une action posthume d'Elie dont le livre des Rois ne parle pas. Enfin, il est à peine besoin d'ajouter que le Chroniste omet systématiquement toutes les indications relatives aux synchronismes des rois de Juda et d'Israël, si consciencieusement calculés par le livre des Rois.

Se restreignant aux rois de Juda, le Chroniste leur consacre des récits plus développés que ne l'avait fait le livre des Rois. Il s'étend en particulier sur les règnes d'Asa, de Josaphat, d'Ezéchias et de Josias. D'autre part, il opère à plus d'une reprise des coupures, retranchant ainsi des passages plus ou moins en opposition avec ses vues. Ailleurs il abrège et résume, en peu de mots, des narrations circonstanciées du livre des Rois. On en trouve un exemple frappant dans l'histoire d'Ezéchias; l'invasion de Sanchérib est très loin de tenir dans les Chroniques la place considérable qu'elle occupe dans les Rois; la maladie d'Ezéchias et l'ambassade de Mérodac-Baladan sont réduites à quelques lignes. Le Chroniste ne s'est pas borné, dans cette partie de son œuvre, à des adjonctions et à des suppressions. Il a introduit dans son exposé des modifications, parfois très sensibles, de celui des Rois. L'analyse que nous allons poursuivre nous fournira l'occasion de relever et d'apprécier les procédés littéraires et historiques de cet auteur.

Le récit du schisme (**10-11** 4) est, à peu de chose près, identique à celui des Rois (I **12** 1-24). Le Chroniste a omis, conformément à son système, le verset des Rois (20) qui relate l'élévation de Jéroboam au trône dans le royaume du nord. En reproduisant, sauf ce passage, le texte des Rois, le Chroniste est amené à parler de Jéroboam et même de son entretien avec Achija de Silo (2, 3, 12, 15); autant il est naturel qu'il en soit ainsi dans les Rois, où il a déjà été question de ces deux personnages (**11** 26-40), autant il est étrange de les voir apparaître *ex abrupto* dans les Chroniques, qui n'ont pas cru devoir enregistrer le rôle joué par Jéroboam du vivant de Salomon.

Le règne de Roboam fait le sujet de **11** 5-**12** 16; il est traité d'une façon beaucoup plus détaillée que dans le livre des Rois. Celui-ci porte sur Roboam un jugement sommaire et défavorable, décrit la corruption régnante, raconte l'invasion de Schischak, roi d'Egypte, et s'en tient là. Les Chroniques distinguent deux périodes, et même trois, dans ce règne de dix-sept années. D'abord trois ans de piété, et par conséquent de prospérité : Roboam s'affermit dans son

royaume, fortifie des villes, a un nombreux harem et beaucoup d'enfants, et voit affluer chez lui les prêtres, les lévites et d'autres fidèles, que le régime de Jéroboam amène à quitter le royaume d'Ephraïm. Mais à cette phase heureuse succèdent le relâchement et l'infidélité dont le châtiment ne tarde pas: Schischak, roi d'Egypte, envahit et pille Jérusalem. A la voix du prophète Schemaja Roboam s'humilie, et la période terminale de son règne est jugée d'une façon moins sévère. Il y a certainement trois éléments à discerner dans ce récit: des emprunts faits au livre des Rois, des arrangements effectués par le Chroniste, enfin des renseignements puisés dans des sources extra-canoniques. Le Chroniste a réservé pour la fin de son exposé (**12** 13-14) les données relatives à l'avènement de Roboam, lesquelles devraient naturellement se trouver au début.

§ **413**. Les Chroniques donnent au second roi de Juda le nom d'Abija et cette forme semble préférable à celle qu'emploie le livre des Rois, Abijam [1]. Là ne s'arrête pas toutefois la différence que présentent à son sujet les deux livres que nous comparons. Tandis que les Rois ne signalent aucun fait survenu pendant son court règne de trois ans et se bornent à porter sur son compte un jugement sévère, le Chroniste (**13**) raconte en grand détail une campagne entreprise par Abija contre Jéroboam et la victoire remportée par Juda. Il y insère un discours prononcé par Abija avant la bataille et qui constitue un plaidoyer en trois points; il fait ressortir que Juda possède la vraie dynastie, le vrai sacerdoce, le vrai culte [2]. Ce morceau est donc tout à fait selon le cœur du

[1] D'après I Rois **15** 2, la femme de Roboam, mère d'Abijam, s'appelait Maaca, fille d'Absalom; cette indication est confirmée par II Chron. **11** 20-22. Mais selon II Chron. **13** 2 la mère d'Abija se nommait Mikaya, fille d'Uriel. Et d'après I Rois **15** 10, 13, II Chron. **15** 16, Maaca, fille d'Absalom, était la mère d'Asa, fils et successeur d'Abija. Même en supposant, ce qui est assez plausible, qu'Asa était le frère et non le fils de son prédécesseur, on ne réussit pas à supprimer les difficultés généalogiques signalées ci-dessus.

[2] Il est parlé entre autres du chandelier d'or, comme s'il n'en existait qu'un. D'après I Rois **7** 49 il y avait dix chandeliers. Peut-être la donnée du Chroniste reflète-t-elle l'état des choses à l'époque postexilique.



Chroniste et porte au plus haut point son empreinte. Il renferme des chiffres démesurés : l'armée d'Abija compte 400 000 hommes, celle de Jéroboam 800 000, et le jour de la bataille « 500 000 hommes d'élite tombèrent morts parmi ceux d'Israël » (17). A propos du schisme, qui est expressément condamné, le discours d'Abija parle de Roboam comme étant « jeune et craintif », alors qu'à la mort de son père il avait 41 ans (I Rois **14** 21, II Chron. **12** 13).

Ce récit du Chroniste manque totalement de base historique et présente tous les caractères d'une composition artificielle. Il a pour point de départ une phrase du livre des Rois (I **15** 7b) : « Il y eut guerre entre Abijam et Jéroboam ». Mais cette expression, que les Rois et les Chroniques emploient également à propos de Roboam (I Rois **14** 30, **15** 6, II Chron. **12** 15b), fait allusion à un état permanent d'inimitié, de mauvais voisinage et de razzias réciproques, et n'implique point ce que nous appellerions une guerre proprement dite, une campagne dans toutes les règles. Il est à peine nécessaire d'ajouter que les Chroniques suppriment purement et simplement l'appréciation défavorable portée sur Abijam par le livre des Rois. En revanche le Chroniste relève sa puissance (v. 21).

Le règne d'Asa tient aussi plus de place dans les Chroniques que dans les Rois. Ceux-ci se contentent de rapporter son zèle pour l'Eternel et ses démêlés avec son contemporain, le roi Baëscha d'Israël. Ils lui rendent un bon témoignage, tout en reconnaissant que sous son règne les hauts-lieux ne disparurent point. Enfin, ils mentionnent brièvement que, dans sa vieillesse, « il eut les pieds malades ». Ces données se retrouvent toutes dans les Chroniques, avec certaines modifications. Dans **15** 16-18 le Chroniste reproduit textuellement I Rois **15** 13-15, y compris le passage relatif à la persistance des hauts-lieux. Mais ailleurs, renchérissant sur le bon témoignage des Rois, il affirme qu'Asa « fit disparaître de toutes les villes de Juda les hauts-lieux » (**14** 2-4). Le conflit avec Baëscha est raconté dans les mêmes termes que dans les Rois, à quelques variantes près. Mais le Chroniste y rattache l'intervention d'un voyant nommé Hanani, repro-

chant à Asa de s'être appuyé sur le roi de Syrie. Le roi, irrité, emprisonne le voyant et commet d'autres actes d'oppression (**16** 7-10). La fin du règne d'Asa serait ainsi marquée, d'après le récit du Chroniste, par une défaillance religieuse et morale. Serait-ce à ses yeux l'explication du châtiment qui l'atteignit au temps de sa vieillesse, à savoir de cette maladie au cours de laquelle, ajoute le Chroniste (12), « il ne chercha pas l'Eternel, mais il consulta les médecins » ?

Les Chroniques ont, outre les données ci-dessus, d'autres renseignements à fournir sur le règne d'Asa. Elles lui attribuent la construction de villes fortes (**14** 5-6) et indiquent comme chiffre de son armée 300 000 hommes de Juda et 280 000 de Benjamin (v. 7). Puis elles rapportent l'invasion de Zérach l'Ethiopien en Juda, « avec une armée d'un million d'hommes » et l'éclatante victoire remportée par Asa (8-14). Les Rois ne parlent pas de cet événement, qui fait en quelque mesure pendant à la prise de Jérusalem par Schischak, roi d'Egypte, sous le règne de Roboam. Enfin le Chroniste met en scène un prophète nommé Azaria, fils d'Oded, qui exhorte Asa et ses sujets à la fidélité envers Dieu; à la suite de cette prédication Asa entreprend une réforme religieuse qui est décrite avec quelque détail (**15** 1-15).

Le règne d'Asa ayant été de longue durée (41 ans), le Chroniste a tenté d'y introduire certains jalons chronologiques. Il y aurait eu d'abord 10 ans de tranquillité (**13** 23) ; puis seraient venues la campagne de Zérach et la réforme religieuse, solennisée par une fête dans la 15me année d'Asa (**15** 10). Ensuite vient l'indication (19) : « Il n'y eut point de guerre jusqu'à la 35me année du règne d'Asa ». Dans la 36me année se place la guerre contre Baësha (**16** 1), et dans la 39me la maladie d'Asa. Ce classement des faits ne soulèverait pas d'objections par lui-même; mais si on le compare aux données des Rois, on voit surgir un sérieux obstacle. En effet, Baësha est mort (I Rois **16** 6, 8) dans la 26me année d'Asa.

§ **414**. Josaphat, fils et successeur d'Asa, paraît avoir été l'un des plus remarquables parmi les rois de Juda. Le livre

des Rois, qui le mentionne incidemment à propos d'Achab et de Joram, rois d'Israël (I **22** 1-38, II **3** 4-27), ne lui consacre qu'une brève notice (I **22** 41-51). Les Chroniques reproduisent cette péricope, tout à la fin de la description qu'elles donnent du règne de Josaphat (II **20** 31-33, 35-37, **21** 1) ; mais elles omettent un détail (I Rois **22** 47) qui ne cadrerait pas avec le tableau qu'elles ont donné du règne d'Asa, et transforment d'une façon caractéristique la relation de l'expédition maritime tentée par Josaphat. Il vaut la peine d'imprimer côte à côte les deux passages en question.

I Rois **22** *48-50.*

Il n'y avait point de roi en Edom : c'était un intendant qui gouvernait. Josaphat construisit des vaisseaux de Tarsis pour aller à Ophir chercher de l'or; mais il n'y alla point, parce que les vaisseaux se brisèrent à Etsion-Guéber. Alors Achazia, fils d'Achab, dit à Josaphat : Veux-tu que mes serviteurs aillent avec les tiens sur des vaisseaux ? Et Josaphat ne voulut pas.

II Chron. **20** *35-37.*

Après cela, Josaphat, roi de Juda, s'associa avec le roi d'Israël, Achazia, dont la conduite était impie. Il s'associa avec lui pour construire des vaisseaux destinés à aller à Tarsis, et ils firent les vaisseaux à Etsion-Guéber. Alors Eliézer, fils de Dodava, de Maréscha, prophétisa contre Josaphat, et dit : Parce que tu t'es associé avec Achazia, l'Eternel détruit ton œuvre. Et les vaisseaux furent brisés et ne purent aller à Tarsis.

Le Chroniste a donc supprimé la phrase relative au pays d'Edom, quoiqu'elle soit fort utile pour faire comprendre comment un roi de Jérusalem pouvait organiser une expédition navale sur le golfe Elanitique. De plus, ne comprenant probablement plus le sens de l'expression technique « vaisseaux de Tarsis », c'est-à-dire vaisseaux aptes à la navigation lointaine, capables d'aller de Phénicie jusqu'à l'extrémité occidentale de la Méditerranée (Tarsis = l'Espagne), il a fait de Tarsis le but du voyage au lieu d'Ophir qu'indique le livre des Rois. Ophir, en effet, quelle que soit d'ailleurs sa situation, encore très controversée, doit en tout cas être atteint en passant par la mer Rouge, tandis que Tarsis est d'un tout autre côté. Ainsi ce changement s'explique par une erreur du Chroniste, ignorant le vrai sens d'un terme tombé

en désuétude de son temps. Mais une modification autrement plus importante est l'interversion des deux événements, le naufrage des navires et l'offre d'association d'Achazia ; en outre le refus de Josaphat est transformé par les Chroniques en une acceptation. Voici quel paraît avoir été le raisonnement du Chroniste. Josaphat est un roi pieux et juste ; ses vaisseaux n'auraient donc pas dû faire naufrage. Pour que ce malheur lui soit arrivé, il faut qu'il se le soit attiré par quelque faute. De là à conclure que la proposition d'Achazia devait avoir été antérieure au désastre, et que Josaphat s'était rendu coupable en l'agréant, il n'y avait qu'un pas. Et pour bien souligner le sens de cet épisode, un prophète, nommé Eliézer, intervient pour annoncer à Josaphat l'échec mérité de son entreprise.

Le livre des Chroniques se rencontre encore avec le livre des Rois dans l'une des deux narrations déjà indiquées ci-dessus, où Josaphat figure comme allié d'un roi d'Israël (comp. II Chron. **18** 1-34 avec I Rois **22** 1-38). A part quelques différences au commencement et à la fin, les deux récits suivent exactement la même marche. Le Chroniste insiste seulement un peu plus sur la déférence témoignée par Achab à Josaphat. Il abrège aussi ce qui concerne la mort d'Achab et son enterrement. En revanche il ajoute quelques lignes (**19** 1-3), pour raconter que Josaphat, revenu sain et sauf à Jérusalem, encourut les reproches du prophète Jéhu, fils de Hanani, pour s'être associé avec Achab.

L'autre narration du livre des Rois (II **3** 4-27), décrivant la campagne de Joram, fils d'Achab, et de son allié Josaphat contre les Moabites, est totalement passée sous silence par le Chroniste. Celui-ci consacre par contre un long récit (II **20** 1-30) à une invasion des Moabites, des Ammonites et des Maonites (peuplade édomite) dans le territoire de Juda. Leur approche menaçante provoque la célébration d'un jeûne général ; Josaphat invoque l'Eternel ; un lévite, nommé Jachaziel, prophétise la délivrance prochaine ; les chantres lévitiques interviennent à leur tour. Juda n'a du reste pas à livrer bataille : les envahisseurs s'entr'égorgent et abandonnent un énorme butin entre les mains de Josaphat et de son peuple.

La supposition a été émise que cette narration est purement et simplement une transposition de celle du livre des Rois avec renversement des rôles. Dans les Rois, Josaphat et ses alliés pénètrent en Moab et finissent par se retirer sans succès définitif. Dans les Chroniques, les Moabites et leurs auxiliaires s'avancent dans le pays de Juda et y succombent misérablement. Le Chroniste aurait ainsi pratiqué, sur une beaucoup plus grande échelle, une opération analogue à celles auxquelles il s'est livré pour les villes cédées à Hiram et pour l'expédition maritime de Josaphat. Et il est indubitable qu'on rencontre, dans le chapitre que nous étudions, nombre de particularités qui sont tout à fait caractéristiques de la manière d'écrire du Chroniste. Il semble pourtant difficile que toute cette histoire soit fictive, et qu'elle procède de l'esprit inventif du Chroniste ou des auteurs auxquels il a emprunté ses renseignements. Au milieu de développements et d'embellissements qui sont dus certainement à l'imagination du narrateur et dictés par ses préférences personnelles, il y a quelques données positives, noms propres d'hommes et de lieux, qui paraissent garantir une base historique. Mais il ne peut s'agir que d'un minimum, du squelette de la narration, s'il est permis de parler ainsi. Un thème, fourni au Chroniste par ses sources, est devenu pour lui le point de départ d'une narration amplifiée et colorée à sa guise.

Sur d'autres points encore le livre des Chroniques rapporte, à propos du règne de Josaphat, des faits dont le livre des Rois ne parle pas. Il mentionne les mesures que ce roi prit au point de vue militaire, les places fortes qu'il bâtit, les tributs que lui payaient certains peuples voisins, enfin le chiffre de ses troupes (II **17** 2, 10-19). Son armée se composait, est-il dit, de 780 000 hommes de Juda et de 380 000 de Benjamin, soit au total de 1 160 000 hommes. Les chiffres d'Asa (II **14** 7) sont largement dépassés [1].

Josaphat est aussi présenté comme un réformateur reli-

[1] On lit dans I Rois **20** 15 que le contemporain de Josaphat, Achab, « passa en revue tout le peuple, tous les enfants d'Israël, et ils étaient 7000 ». Même en tenant compte du fait qu'il s'agit ici des défenseurs de Samarie assiégée, le contraste n'est pas moins frappant.

gieux, organisant dans tout son royaume un enseignement donné par des chefs, des lévites et des prêtres (**17** 3-9), et comme l'auteur d'institutions judiciaires (**19** 4-11), installant des juges dans toutes les villes et un tribunal suprême à Jérusalem. Le Chroniste va jusqu'à attribuer à Josaphat la suppression des hauts-lieux (**17** 6), tandis que, dans un autre passage (**20** 33) emprunté aux Rois, il reproduit l'assertion de ceux-ci concernant la persistance des hauts-lieux.

§ **415**. Joram, fils de Josaphat, fait le sujet du ch. **21**. Quelques versets (5-10a) sont empruntés aux Rois ; le v. 20a répète inutilement le v. 5. Le Chroniste fournit encore sur Joram d'autres renseignements. Il donne la liste de ses frères, et raconte qu'il les fit tous mettre à mort (2-4). Il lui attribue une action corruptrice sur ses sujets, au point de vue religieux et moral, et rapporte qu'il reçut à ce propos une lettre menaçante du prophète Elie, — mort, devons-nous remarquer, bien avant l'avènement de Joram. Le châtiment annoncé ne se fait pas attendre. Jérusalem tombe aux mains d'ennemis qui la pillent et déportent les fils de Joram à l'exception d'un seul. Le roi lui-même meurt après une longue et terrible maladie (11-19).

L'histoire de son successeur Achazia est extraite du livre des Rois. Les détails sont puisés dans la relation circonstanciée de la révolte de Jéhu (II Rois **9-10**) ; la comparaison des deux textes présente toutefois certains désaccords. C'est sans doute par suite de bévues de copistes qu'au v. 6 Achazia est appelé Azaria[1], et qu'au v. 2 son âge, à son avènement, est évalué à 42 ans, d'où résulterait qu'il aurait été plus vieux que son propre père[2].

L'histoire du règne et de la chute de l'usurpatrice Athalie fournit une excellente occasion de comparer deux récits parallèles des Rois et des Chroniques, et d'observer la nature des procédés littéraires du Chroniste. J'invite très particulièrement ici mes lecteurs à placer côte à côte les deux textes

[1] Achazia est appelé Joachaz dans II Chron. **21** 17 ; cela n'est pas une faute, Achazia et Joachaz étant au fond le même nom, avec interversion des éléments constituants (comme Théodore et Dorothée).

[2] Dans II Rois **8** 26 on lit 22 ans.

en question et à se rendre compte de leurs rapports mutuels. Il n'est pas possible de douter que le Chroniste ait eu sous les yeux la page du livre des Rois qui commence par ces mots : « Athalie, mère d'Achazia, voyant que son fils était mort..., etc. » (comp. II Rois **11** avec II Chron. **22** 10-**23** 21). Non seulement la marche de la narration est la même, mais, la plupart du temps, les termes employés sont textuellement identiques. Il y a donc emprunt évident. Et pourtant l'esprit qui anime l'un et l'autre récits n'est pas le même, et l'impression qu'ils laissent diffère notablement.

Le début est à peu près identique de part et d'autre, sauf que les Chroniques font de Joschabeath (Joschéba dans les Rois) la femme du prêtre Jéhojada ; ce détail peut avoir été puisé à bonne source. Mais la divergence commence à propos des préparatifs du complot ourdi par Jéhojada pour détrôner l'usurpatrice. Dans les Rois les conjurés sont en nombre restreint et tous « laïques » ou plutôt militaires : ce sont les capitaines des compagnies de la garde avec leurs soldats. Tout est conduit dans le plus grand secret jusqu'au jour où, soudain, la conspiration éclate. Dans les Chroniques, au contraire, les prêtres et les lévites jouent un rôle capital ; le pays tout entier (« tout Juda », v. 8) entre dans le mouvement. Au lieu que ce soient les « coureurs » (gardes du corps) qui entourent le jeune roi Joas, c'est « tout le peuple ». Les capitaines de la garde (« chefs de centaines ») apparaissent bien encore çà et là dans le texte du Chroniste, et même celui-ci donne leurs noms ; mais l'intervention de ces officiers et de leurs troupes devient énigmatique du fait que, dans le reste du récit, leur rôle passe aux prêtres et aux lévites. La surprise d'Athalie, à son arrivée inopinée dans le temple, se comprend très bien dans les Rois ; elle est inexplicable dans les Chroniques où une conjuration privée et secrète est transformée en une manifestation nationale et publique. A partir du passage qui relate la mort d'Athalie, les deux récits diffèrent moins ; toutefois celui du Chroniste se distingue encore par quelques modifications et adjonctions, où les prêtres, les lévites, les chantres et les portiers sont mis en scène. La façon dont le Chroniste a opéré dans cette

partie de son œuvre est particulièrement significative, et nous pouvons saisir quelques-uns de ses procédés. Il conserve certaines phrases telles quelles, en se bornant à changer le sujet des verbes. La physionomie générale du récit est ainsi transformée. Il est à peine nécessaire d'ajouter qu'autant les données des Rois méritent créance, autant celles des Chroniques doivent être traitées comme suspectes. Ce jugement pourra paraître sévère; un examen attentif des textes le confirmera.

Pour Joas (**24**), les Chroniques suppriment la mention du maintien des hauts-lieux. Elles relatent, comme les Rois, les travaux entrepris par ce roi pour la restauration du temple. Cependant les mesures prises à cet égard sont représentées d'une façon différente: les lévites reçoivent une mission, les reproches adressés par Joas au sacerdoce sont sensiblement atténués et, d'une façon générale, les faits sont dépeints avec une coloration spéciale [1]. En outre le Chroniste distingue dans la carrière de Joas deux périodes nettement tranchées. Pieux tant que vécut Jéhojada, Joas aurait, après la mort de ce dernier [2], abandonné l'Eternel, servi les faux dieux, encouru les répréhensions des prophètes et fait périr l'un de ceux-ci, Zacharie, le propre fils de son bienfaiteur Jéhojada [3]. Ces détails, si défavorables à Joas, paraissent trouver un appui dans II Rois **12** 2, du moins sous la forme que nos versions donnent à ce verset. Mais la traduction exacte de cette phrase est bien plutôt: « Joas fit ce qui est droit aux yeux de l'Eternel toute sa vie comme (ou parce que) le prêtre Jéhojada l'avait instruit ». Ainsi le bon témoignage rendu à Joas s'applique à sa carrière tout entière. Il semble donc qu'il y ait lieu de se défier quelque peu du tableau que le Chroniste trace de l'infidélité de Joas. Cependant il n'est

[1] La mention « des fils d'Athalie » (7) est tou a fait inintelligible; le texte est sans doute fautif.

[2] D'après II Chron. **24** 15, Jéhojada aurait atteint l'âge de 130 ans; il aurait donc déjà été centenaire lors de l'avènement de Joas.

[3] Les Evangiles parlent du meurtre de Zacharie (Matth. **23** 35, Luc **11** 51); dans Matthieu, il est par erreur donné comme fils, non de Jéhojada, mais de Barachie (Bérékia; comp. Es. **8** 2, Zach. **1** 1, 7, et plus haut, I, p. 643, n. 2).

guère probable que la donnée relative au meurtre de Zacharie ne repose sur aucun fondement; elle peut avoir été puisée dans un document historique qui était inconnu à l'auteur du livre des Rois.

Les Chroniques rapportent encore l'invasion des Syriens en Palestine sous le règne de Joas. Mais tandis que les Rois nomment Hazaël et racontent que celui-ci, après avoir pris Gath, renonça à attaquer Juda et Jérusalem parce que Joas lui paya un gros tribut, le récit du Chroniste est différent. Il présente l'arrivée des Syriens comme l'accomplissement d'une menace de Zacharie mourant; il montre l'armée syrienne, peu nombreuse, triomphant de la très grande armée de Juda, tuant « tous les chefs du peuple » et emportant un butin considérable. On pourrait même interpréter le texte comme impliquant la prise de Jérusalem par l'ennemi. Enfin, d'accord avec les Rois, le Chroniste raconte la mort violente de Joas; il rattache aussi cet événement au meurtre du fils de Jéhojada [1].

§ **416**. Le ch. **25** est consacré au roi Amatsia. Nous n'y retrouvons pas textuellement l'appréciation du livre des Rois sur Amatsia et son père Joas; le Chroniste la formule un peu autrement, et retranche, ici encore, le passage usuel concernant la perpétuation des hauts-lieux. En revanche il reproduit l'incident relatif à la conduite d'Amatsia envers les fils des meurtriers de son père, avec son considérant deutéronomistique [2]. Il rapporte aussi la victoire d'Amatsia sur les Edomites, avec l'adjonction d'un détail inconnu du livre des Rois (12) et la suppression d'une phrase de ce dernier, et la guerre d'Amatsia contre Joas, roi d'Israël, sans

[1] Le texte massorétique dit ici (25) « des fils du prêtre Jéhojada », au pluriel; c'est évidemment une erreur de copiste.

[2] A propos de ce passage et de son parallèle dans le livre des Rois, citons la remarque suivante de M. Westphal (*Sources du Pentateuque*, I, 7): Le passage de l'idée biblique à l'idée traditionnelle est marqué de la façon la plus intéressante dans la transposition qui suit: « Comme il est écrit dans le livre *de la Thorah de Moïse* », dit le second livre des Rois (**14** 6). « Comme il est écrit *dans la Thorah,* dans le livre de Moïse », répète au même endroit le deuxième livre des Chroniques....

rien omettre du récit des Rois sur ce sujet. En somme donc l'histoire d'Amatsia dans les Rois se retrouve à peu près au complet dans les Chroniques. Mais celles-ci y ajoutent d'autres renseignements. D'abord, un dénombrement de Juda et de Benjamin donne un total de 300 000 hommes (5). Le Chroniste y joint la mention surprenante de 100 000 mercenaires recrutés par Amatsia dans le royaume d'Israël, puis congédiés par lui à l'instigation d'un homme de Dieu et faisant une razzia sanglante dans les villes de Juda [1], pendant qu'Amatsia guerroie contre les Edomites. Un autre fait non moins étonnant, c'est que, d'après les Chroniques, Amatsia, vainqueur des Edomites, se mit à adorer à Jérusalem les dieux du peuple vaincu, et que, repris par un prophète, il repoussa cet avertissement. La déplorable issue de sa guerre contre Joas est expressément présentée comme le châtiment de cette idolâtrie et de cet endurcissement [2].

Le roi suivant est toujours appelé Ozias par le Chroniste, sauf dans la généalogie des Davidides (I **3** 12), tandis que les Rois emploient alternativement les noms d'Azaria et d'Ozias. Les Chroniques renferment sur son compte tout ce qu'en disent les Rois ; c'est du reste fort peu de chose. Elles se taisent toutefois comme d'habitude sur le sujet des hauts-lieux. En revanche elles fournissent sur ce règne des détails assez circonstanciés, dont la provenance semble garantie par leur nature même. Il est parlé, en effet, de travaux effectués soit à Jérusalem, soit dans le reste du pays ; et quant aux expéditions et aux conquêtes, attestant la puissance militaire d'Ozias, elles trouvent un appui dans le détail donné II Rois **14** 22 concernant la prise d'Elath. Le dénombrement de l'armée judéenne sous Ozias est en rapport avec les chiffres

[1] Ces « villes de Juda » sont situées « de Samarie jusqu'à Beth-Horon », c'est-à-dire dans une région qui a toujours fait partie du royaume du nord (13).

[2] La mention d'Obed-Edom (24) s'explique par I Chron. **26** 15 et dénote une connaissance exacte de la topographie du temple. Il faut pourtant observer qu'il est singulier de voir intervenir d'une façon si imprévue le nom d'Obed-Edom (qui signifie « celui qui sert Edom ») dans l'histoire d'un roi que le Chroniste accuse précisément d'avoir « recherché les dieux d'Edom » (14, 20).

habituels du Chroniste : il indique 307 500 hommes. La brève donnée des Rois (II **15** 5) touchant la lèpre d'Ozias est considérablement développée dans les Chroniques. Cette maladie est présentée comme un châtiment encouru par le roi pour avoir voulu pénétrer dans le temple et y offrir l'encens en personne, malgré l'opposition d'Azaria, le grand prêtre, revendiquant le droit exclusif des fils d'Aaron. Ce morceau est au plus haut point dans la manière du Chroniste, aussi bien pour le fond que pour la forme. Il serait pourtant injustifié de prétendre qu'il ne peut reposer sur aucune base historique.

Le règne de Jotham est traité dans les Chroniques (**27**) presque aussi brièvement que dans les Rois. Le Chroniste supprime le passage relatif aux hauts-lieux, ajoute une phrase rappelant le sacrilège d'Ozias, complète la liste des constructions de Jotham et raconte une guerre contre les Ammonites. Il ne mentionne pas, comme II Rois **15** 37, que la coalition syro-israélite commença à inquiéter Juda déjà sous Jotham.

Le ch. **28** traite du règne d'Achaz. Il reproduit sur son compte, avec des adjonctions sans importance, le jugement défavorable des Rois[1]. La guerre des rois de Damas et de Samarie contre Juda et l'intervention, sollicitée par Achaz, de Tiglath-Piléser, roi d'Assyrie, figurent également dans le récit du Chroniste, mais sous une forme très différente de celle des Rois, et, en somme, avec des détails beaucoup plus défavorables à Achaz. Tandis que les Rois affirment que les alliés ne purent pas vaincre Achaz, et que Tiglath-Piléser lui vint en aide très efficacement, les Chroniques font battre Achaz successivement par les Syriens (5), les Israélites[2] (6), les Edomites (17) et les Philistins (18), et ajoutent que « Tilgath-

[1] D'après les Rois (II **16** 3) Achaz a fait passer par le feu *son* fils, d'après les Chroniques (II **28** 3) *ses* fils; il en est de même plus loin du roi Manassé (II Rois **21** 6, II Chron. **33** 6). Ce grossissement n'est probablement pas imputable au Chroniste; c'est une erreur de texte.

[2] Le roi Pékach, est-il dit, tua en une journée 120 000 guerriers de Juda et fit 200 000 prisonniers. Un prophète, Oded, appuyé par quelques chefs éphraïmites, réussit à faire remettre en liberté ces nombreux captifs, auxquels on restitua tout le butin et qu'on reconduisit... à Jéricho.

Pilnéser[1] » traita Achaz en ennemi et ne le soutint pas (20). Elles omettent totalement de dire que les Assyriens portèrent un coup terrible au royaume de Samarie et détruisirent celui de Damas. Elles semblent même admettre que les Syriens ont gardé leur suprématie grâce à l'appui de leurs dieux et présentent Achaz comme influencé par ce fait et se mettant à adorer les dieux des rois de Syrie. C'est là une étrange transformation de II Rois **16** 10 ss. Les changements que, d'après ce même passage, Achaz introduisit dans le temple de Jérusalem revêtent également un tout autre aspect dans les Chroniques.

§ **417**. Ezéchias est le seul roi de Juda dont la biographie, longue et détaillée dans les Rois, soit écourtée dans les Chroniques. Ce n'est pas qu'à première vue on s'aperçoive de ce fait; en effet quatre chapitres (II Chron. **29-32**), et non des plus brefs, sont consacrés à ce règne qui n'occupe que trois chapitres dans les Rois. Mais, en comparant les deux livres, on voit bien vite que le Chroniste a singulièrement abrégé et condensé les récits relatifs à l'invasion de Sanchérib, et surtout à la maladie d'Ezéchias et à l'ambassade de Mérodac-Baladan.

Cette dernière n'est même mentionnée qu'implicitement (**32** 25-26, 31), et il faut connaître le livre des Rois (ou le passage parallèle d'Esaïe) pour comprendre l'allusion. Quant à la maladie du roi et à sa guérison, un seul verset (**32** 24) suffit à la décrire. Dans l'histoire de Sanchérib, les dates sont supprimées ainsi que la plupart des noms propres et la mention du lourd tribut payé par Ezéchias au conquérant; la personnalité d'Esaïe est tellement effacée que son nom n'est prononcé qu'une fois (**32** 20). Les incidents pittoresques ou dramatiques sont passés sous silence. Il ne reste qu'un extrait assez incolore du récit des Rois. Sur un seul point le Chroniste ajoute quelque chose de son propre fonds ou d'après quelque autre source : c'est à propos des travaux de fortification accomplis par Ezéchias à Jérusalem (**32** 2-8). Ainsi II Chron. **32** contient, à lui seul mais très en abrégé, à peu près toute la matière

[1] Voir plus haut, II, p. 326.

de II Rois **18** 13-**20** 19. Que renferment donc les ch. **29-31**? Ils développent longuement le thème que leur fournit II Rois **18** 3-8 (comp. 22). Encore ne parlent-ils ni de la destruction du serpent d'airain, ni des succès remportés à la guerre par Ezéchias. En revanche ils montrent le roi, dès le début de son règne, s'adressant aux lévites, et ceux-ci purifiant le temple de toutes les abominations d'Achaz (comp. II **28** 24-25). Puis vient la description d'une solennité expiatoire, avec sacrifices et chants, célébrant la reprise du culte que, d'après le Chroniste, Achaz aurait fait cesser pour un temps en fermant même les portes du temple. Suit, au ch. **30**, le tableau d'une Pâque solennelle, à laquelle participent des Israélites des tribus du centre et du nord[1]. La durée de la fête est doublée; « depuis le temps de Salomon rien de semblable n'avait eu lieu dans Jérusalem » (26). Au ch. **31**, après avoir fait disparaître les idoles et les hauts-lieux, non seulement dans son royaume mais dans Ephraïm et Manassé, Ezéchias réorganise le sacerdoce, les sacrifices, les prémisses, les dîmes, et apparaît en tout cela comme un rénovateur des institutions que le Chroniste a attribuées à David. Il est évident que, pour l'époque d'Ezéchias comme pour celle de David, le Chroniste utilise dans ses descriptions les faits de son propre temps. Il n'en faudrait pourtant pas conclure que la réforme d'Ezéchias dans son ensemble est rapportée dans les Chroniques uniquement sur la base des brèves données du livre des Rois. Les détails consignés ici sont justement de ceux que le Chroniste pouvait puiser dans ses sources spéciales, notamment dans les archives du second temple.

L'histoire de Manassé commence dans les Rois et dans les Chroniques par la même péricope; les divergences sont minimes[2]. Mais, arrivé au passage qui renferme les répréhensions adressées à Manassé par les prophètes (II Rois **21** 10-15), le Chroniste coupe court, et se borne à dire : « L'Eternel

[1] Le Chroniste ne parle nulle part de la destruction de Samarie qui eut lieu sous Ezéchias; comp. II Rois **18** 9-12.

[2] Le Chroniste supprime la comparaison avec Achab. Quant à la mention *des* fils (**33** 6) au lieu *du* fils, voir plus haut à propos d'Achaz, II, p. 362, n. 1.

parla à Manassé et à son peuple et ils n'y firent point attention ». Il omet également de parler du sang innocent répandu en abondance par Manassé (II Rois 22 16). En revanche il signale un événement d'une grande portée politique, dont Manassé aurait été non seulement le spectateur mais la victime. D'après son récit, l'armée assyrienne envahit Juda, Manassé fut mené captif à Babylone, puis relâché et replacé sur son trône. Il est extrêmement singulier qu'un fait de cette importance soit entièrement passé sous silence dans le livre des Rois, d'autant plus que celui-ci a été composé à une époque où les souvenirs du règne de Manassé étaient encore récents, et que la déportation d'un roi de Juda constituait un précédent du plus haut intérêt au point de vue des destinées réservées à tels de ses successeurs. D'autre part, il serait étrange que le Chroniste ou l'une de ses sources eût inventé de toutes pièces cet épisode. Ce que nous ont appris les monuments assyriens sur la situation politique du temps ne rend pas invraisemblable la participation de Manassé à une coalition contre le puissant empire assyrien et la vigoureuse répression qu'il aurait eu à subir. Le cas d'un souverain détrôné par un roi d'Assyrie, puis restauré dans ses Etats, n'est pas sans exemple. Il n'est pas jusqu'à la mention de Babylone (11), si imprévue alors qu'on s'attendrait à lire Ninive dans l'histoire de la captivité de Manassé, que l'on ne puisse expliquer par les circonstances de l'époque ; il ne serait pas nécessaire de voir dans l'emploi de ce mot une erreur du Chroniste ou la bévue d'un copiste. Il ne faut donc pas condamner sommairement, comme dénuées d'historicité, les assertions du livre des Chroniques touchant la captivité de Manassé ; il convient bien plutôt de réserver notre jugement sur ce sujet, d'autant plus que des découvertes ultérieures en matière d'inscriptions cunéiformes risquent de nous apporter de plus amples informations.

Cependant le Chroniste ne se borne pas à relater les faits extérieurs de la carrière de Manassé, rappelés ci-dessus. Il y joint la mention de sa repentance en prison, de ses prières à l'Eternel, puis, après son retour à Jérusalem, l'énumération de ses mesures réformatrices. On comprendra qu'il soit impos-

sible de discuter la réalité d'un fait intérieur, tel que l'humiliation, la conversion de Manassé. Mais il en est autrement de ses prétendues réformes. Si, comme l'affirment les Chroniques, Manassé, remonté sur le trône, a détruit l'idolâtrie et restauré le culte exclusif de Yahvé, comment se fait-il que, d'après le témoignage concordant des Rois et des Chroniques, son fils et successeur Amon ait persévéré dans les égarements idolâtres de son père et servi « les images taillées qu'avait faites Manassé »? comment se fait-il que le jugement péremptoirement défavorable que les Rois portent sur Manassé ne soit mitigé par aucune circonstance atténuante? comment se fait-il enfin que la réforme, indubitablement historique, du roi Josias, ait trouvé à s'exercer dans de si vastes proportions, et que, d'après plusieurs témoignages (II Rois **23** 26, **24** 3-4, Jér. **15** 4), la ruine finale de Jérusalem soit imputée aux péchés de Manassé? On voit quelles sérieuses objections soulève la donnée des Chroniques d'après laquelle la partie terminale du règne de Manassé aurait été caractérisée par une véritable réforme. Quant à la « Prière de Manassé », qui figure parmi les écrits dits apocryphes de l'A. T., c'est une composition tardive, nullement dépourvue d'élévation; un Juif pieux l'a écrite en grec, inspiré peut-être par le récit des Chroniques et spécialement par **33** 18, où il est parlé de « la prière de Manassé à son Dieu » comme d'un document conservé, soit dans les Actes des rois d'Israël, soit dans le livre de Hozaï (comp. plus bas, § **437**).

Les renseignements que donne le Chroniste (14) sur les travaux de construction effectués à Jérusalem par Manassé paraissent puisés à bonne source.

Le court règne d'Amon (**33** 21-25) est raconté dans les Chroniques, à quelques détails près, dans les mêmes termes que dans les Rois.

§ **418**. Dans sa description du règne de Josias (**34-35**) le Chroniste enregistre en somme les mêmes faits que le livre des Rois; mais il les groupe différemment et introduit dans son exposé un classement chronologique qui lui est propre [1].

[1] Nous avons déjà vu plus haut (II, p. 353) quelque chose d'analogue à propos du règne d'Asa.

Les faits importants du règne de Josias sont : 1° la trouvaille du livre de la Loi et sa promulgation ; 2° la réforme, destinée à faire disparaître les idoles et les hauts-lieux ; 3° la célébration d'une Pâque solennelle. Le livre des Rois les rapporte dans l'ordre ci-dessus, et les rattache tous trois à la même année, la 18me du règne de Josias. Le livre des Chroniques procède au contraire de la façon suivante. Il place dans la 8me année du règne la conversion de Josias à l'Eternel, et dans la 12me toutes les mesures réformatrices aboutissant à l'abolition de l'idolâtrie. La description qu'il en donne (**34** 3-7) est du reste beaucoup plus brève que celle des Rois (II **23** 4-20) ; elle est conçue en termes généraux et ne donne pas d'indications précises. Le seul sujet que l'auteur développe quelque peu est celui de l'extension des réformes au territoire de l'ex-royaume du nord ; il énumère diverses tribus, entre autres Siméon et Nephthali ; il ne parle pas des hauts-lieux.

Après avoir ainsi dûment constaté l'accomplissement de l'œuvre réformatrice, le Chroniste passe à la 18me année du règne, et raconte (**34** 8-13), en insistant sur le rôle des lévites, et même sur celui des musiciens, l'exécution des travaux de restauration du temple, que le récit des Rois décrit comme devant s'effectuer ultérieurement.

La découverte du livre de la loi, l'impression produite sur Josias, la sentence de la prophétesse Houlda, l'assemblée solennelle du peuple et la lecture publique du livre de l'alliance sont rapportées dans les Chroniques (**34** 14-32) à peu près textuellement dans les mêmes termes que dans les Rois. A la suite de ce récit, le Chroniste introduit assez gauchement (33) quelques lignes parlant en termes vagues des efforts de Josias au point de vue religieux. C'est le pâle reflet des données concrètes et circonstanciées des Rois. Le Chroniste en est réduit là parce qu'il a transporté la réforme proprement dite à six ans en arrière. Le motif de cette transposition n'apparaît pas clairement. Il n'en demeure pas moins évident que l'ordre suivi par les Rois doit être adopté sans hésitation.

Il reste à parler de la Pâque. Ici le Chroniste se donne libre carrière. Au lieu des trois versets que les Rois consa-

crent à ce sujet, il décrit longuement (**35** 1-19) tous les détails de cette solennité. Certains traits de ce tableau portent au plus haut degré le cachet d'anachronismes (3); les nomenclatures de prêtres, de lévites, de chantres et de portiers ne font naturellement pas défaut. Le jugement du livre des Rois, d'après lequel aucune Pâque pareille n'avait été célébrée depuis le temps des juges, est reproduit par les Chroniques, qui substituent seulement aux juges le nom du prophète Samuel. Etant donné le compte rendu emphatique de la Pâque d'Ezéchias (II Chron. **30**), cette appréciation se légitime moins ici que dans les Rois. Le récit de la mort de Josias, très bref dans les Rois, est beaucoup plus détaillé dans les Chroniques (**35** 20-25), qui mêlent à leur narration quelques traits empruntés à celle de la mort d'Achab. Tandis que les Rois font mourir Josias à Meguiddo, les Chroniques disent que, blessé dans cette ville, il mourut à Jérusalem. Elles parlent en outre d'une complainte de Jérémie sur Josias et d'un recueil de complaintes; nous avons eu l'occasion de traiter ce sujet à propos du livre des Lamentations[1]:

Au ch. **36**, les règnes successifs de Joachaz, de Jéhojakim et de Jéhojakin (Jéconias) font l'objet d'une narration sommaire, encore beaucoup plus brève que celle des Rois, et qui, sur certains points, contredit cette dernière. La destitution de Joachaz aurait eu lieu à Jérusalem; les Rois la placent à Ribla. Jéhojakim aurait été lié de chaînes par Nébucadnetsar pour être emmené à Babylone, et une partie des vases sacrés du temple y auraient été transportés alors; les Rois ignorent ces faits et il n'y a aucune raison d'admettre à cette date-là une première prise de Jérusalem[2]. Par contre la prise de Jérusalem en 597, qui mit fin au court règne de Jéhojakin, est un événement historique de première importance, dont les Rois parlent avec l'insistance qu'il mérite: les Chroniques n'en font pourtant qu'une mention des plus brèves[3].

Sur le règne de Sédécias le livre des Chroniques, comme

[1] Voir plus haut, II, p. 207; comp. aussi p. 315.

[2] Voir plus haut, II, p. 274.

[3] L'âge de Jéhojakin à son avènement est de huit ans selon les Chroniques; les Rois disent dix-huit ans. Cette divergence peut provenir des

celui des Rois d'ailleurs, ne donne pas d'autres détails que ceux qui concernent sa fin. Le jugement général sur Sédécias est plus développé dans les Chroniques (**36** 11-16), qui font intervenir le nom du prophète Jérémie comme ayant vainement averti le roi. En revanche la description du siège et de la ruine de Jérusalem (17-21) est très écourtée et se meut dans les généralités; on n'y retrouve aucune des données topographiques, ni aucun des traits personnels qui caractérisent le récit des Rois et de Jér. **52**. Après avoir ainsi esquissé plutôt que raconté la catastrophe de 586, le Chroniste fixe la durée que devait avoir la période de l'exil : 70 ans, d'après la parole de Jérémie. Il faut remarquer que le point de départ adopté ici par le Chroniste n'est pas celui qu'indique le livre de Jérémie (**25** 11-12, **29** 10).

Enfin, le livre des Chroniques se termine par quelques lignes, rapportant, au moins en partie, l'édit promulgué par Cyrus dès la première année de sa royauté sur Babylone, et relatif à la restauration du temple de Jérusalem. Cette péricope, qui renoue le fil de l'histoire au bout d'un demi-siècle, est brusquement interrompue au milieu d'une phrase. Cette fin abrupte ne saurait être attribuée au Chroniste; il faut en imputer la responsabilité à ceux qui ont séparé les uns d'avec les autres les livres que nous appelons d'une part les Chroniques et d'autre part Esdras et Néhémie. La même péricope se retrouve en effet au début du livre d'Esdras; là elle n'est point tronquée et la narration se poursuit d'une façon continue. On pourrait à bon droit se demander pourquoi, lors du partage en deux ouvrages distincts, on n'a pas arrêté le premier avec la mention de l'exil (v. 21). Il faut probablement en chercher le motif dans la tendance, conforme aux habitudes juives, de terminer sur une note de bon augure [1].

§ **419**. Nous avons maintenant à dégager les résultats de

copistes; il est impossible de dire laquelle des deux leçons doit être préférée.

[1] C'est ainsi que, dans la lecture synagogale, lorsqu'on achève Es. **66**, on répète l'avant-dernier verset après le dernier, afin que l'impression finale soit favorable.

l'analyse ci-dessus et l'impression dominante qu'elle nous laisse. Le livre des Chroniques est un ouvrage qui me paraît mériter le qualificatif de dérivé ou de secondaire. Je veux dire par là qu'on ne peut pas l'envisager en lui-même et pour lui-même: son caractère de dépendance est trop fortement acccentué pour cela. Il se révèle à nous comme une tentative non pas d'écrire l'histoire mais de la récrire. Les remarques qu'il fait naître et les jugements qui en découlent ont toujours quelque chose de relatif, de comparatif. Constamment le souvenir des livres bibliques antérieurs et de leurs éléments constitutifs s'impose au lecteur des Chroniques. Il note et classe les observations qu'il ne peut s'empêcher de faire à propos des procédés du Chroniste. Nous avons déjà indiqué plus haut quels étaient les mobiles auxquels obéissait cet auteur. L'analyse de son œuvre nous a montré les résultats obtenus. Nous avons à enregistrer un grand nombre d'omissions, incontestablement volontaires et presque toujours explicables. Les actes blâmables des rois légitimes, tels que les péchés de David et les infidélités de Salomon, sont passés sous silence. Il en est de même des événements peu édifiants survenus dans la famille royale, et de certaines mésaventures dont la dynastie a été la victime, comme la révolte de Schéba (II Sam. **20**) et l'entrée en scène de Jéroboam (I Rois **11** 26-40).

Le Chroniste se montre tellement sensitif qu'il va jusqu'à supprimer la mention de la prise de Guézer par Pharaon, qui donna cette ville en dot à sa fille, l'épouse de Salomon (I Rois **9** 16). Entraîné par cette propension à opérer de nombreux retranchements, le Chroniste en a fait en outre quelques-uns dont la vraie raison nous échappe ; il peut nous sembler que la générosité de David envers Mephiboscheth et le jugement de Salomon auraient pu trouver grâce à ses yeux. Il y a d'ailleurs une telle disproportion de nombre et d'importance entre ces rares exemples d'omissions en apparence immotivées et les cas très fréquents de suppressions préméditées qu'il est hors de question de méconnaître l'influence exercée à cet égard par les idées particulières du Chroniste.

Si des omissions l'on passe au phénomène inverse, aux adjonctions, on constate qu'ici ce n'est pas tant le royalisme du Chroniste qui agit; c'est bien plutôt son lévitisme. Rien de plus naturel que cette différence. Les livres de Samuel et des Rois parlent beaucoup des rois; ils en disent tantôt du bien, tantôt du mal, même à propos des meilleurs d'entre eux. De là, pour le Chroniste, mainte occasion de faire des coupures. Non seulement il élimine Saül et les rois des Dix tribus, mais il émonde aussi l'histoire de David et de ses descendants. D'autre part, quand on en vient aux prêtres et aux lévites, on s'aperçoit bientôt que Samuel et les Rois n'en parlent que très peu : beaucoup trop peu au gré du Chroniste. Les institutions qu'en langage moderne nous appellerions ecclésiastiques tiennent une très petite place et n'excitent qu'un minime intérêt dans les livres historiques antérieurs. Elles sont au contraire au premier plan dans les préoccupations du Chroniste, et c'est à elles que se rapportent la plupart des adjonctions qu'il a introduites dans son œuvre, soit à propos du règne de David (I Chron. **22-26**, **28-29**) soit à l'occasion de ses successeurs (Asa, Josaphat, Ezéchias, Josias). Il y a lieu de se demander quelle valeur historique peuvent avoir ces données. Les deux réponses extrêmes nous paraissent devoir être écartées. Considérer tous ces détails comme sûrs et authentiques, c'est ce qu'interdit leur comparaison avec les données de Samuel et des Rois. Les rejeter en bloc, comme dénués de toute crédibilité, c'est méconnaître l'existence de certains documents, listes et recueils, accessibles au Chroniste et sans doute utilisés par lui ; c'est aussi et surtout lui attribuer une faculté d'invention que rien ne nous autorise à nous représenter si riche et si productive. Il convient donc d'adopter, à l'égard des renseignements spéciaux fournis uniquement par le Chroniste et relatifs à l'organisation de la tribu sacerdotale, une attitude en quelque sorte expectante. Nulle part, et surtout pas dans les coutumes religieuses, le rôle de la tradition ne doit être dédaigné. Les usages en vigueur dans la période postexilique, sous l'influence de la réforme sacerdotaliste d'Esdras, peuvent très bien avoir leurs origines premières dans ceux du temple

de Salomon. Et les archives du temple peuvent, même au travers de la période tourmentée de l'exil et de la restauration, avoir conservé des documents que le Chroniste a consultés.

Ce que nous venons de dire des adjonctions « lévitisantes » s'applique également aux autres, mais avec des nuances. L'analyse a montré que parfois la base de ces récits additionnels était assez précaire, par exemple pour la guerre d'Abija, les mercenaires d'Amatsia, etc.; d'autres fois, comme pour l'invasion de Zérach sous Asa, pour la mauvaise conduite de Joas après la mort de Jéhojada, pour la déportation de Manassé, un fait historique réel peut avoir donné naissance au récit; ailleurs encore le fondement est plus sûr, par exemple pour les conquêtes d'Ozias. Il n'est pas possible d'établir de règle générale; chaque cas doit être examiné pour lui-même.

§ **420.** Outre les omissions et les adjonctions, il faut encore étudier ce qu'on peut nommer les modifications introduites par le Chroniste. Nous en avons relevé bon nombre dans les généalogies; elles sont dues en partie aux copistes, mais aussi à la diversité des sources employées; il en est peut-être quelques-unes auxquelles l'esprit de tendance n'est pas tout à fait étranger, ainsi le rattachement de Samuel à la généalogie de Lévi.

Une remarque analogue s'impose à propos des chiffres, dont la grosseur, pour ne pas dire l'énormité, est un des traits marquants du livre des Chroniques. C'est ainsi que les 50 sicles d'argent de II Sam. **24** 24 deviennent 600 sicles d'or dans I Chron. **21** 25, et que les talents d'or et d'argent, au lieu de se compter par centaines sont évalués par milliers et par centaines de milliers. Les armées atteignent également des proportions colossales; nous en avons cité de nombreux exemples, sans parler des chiffres indiqués en certaines occasions pour les prisonniers de guerre et pour les victimes d'un jour de bataille. Il est juste de reconnaître que le livre de Samuel, à propos du dénombrement de David (II **24** 9), énonce déjà des nombres considérables. C'est justement dans le passage parallèle à celui-là (I Chron. **21** 5) que se ren-

contre l'unique exemple d'un chiffre diminué par le Chroniste[1] : 470 000 hommes de Juda au lieu de 500 000. Il est vrai que d'autre part le Chroniste hausse le chiffre des hommes d'Israël de 800 000 à 1 100 000, en sorte que le total général est accru; mais il est curieux que la réduction porte sur Juda.

En troisième lieu les tentatives faites çà et là par le Chroniste pour classer chronologiquement ses matériaux le mettent en conflit avec le livre des Rois; voir la guerre d'Asa contre Baëscha, qui aurait eu lieu plusieurs années après la mort de ce dernier, et les dates échelonnées par le Chroniste dans le règne de Josias.

L'influence des conceptions théologiques propres à l'époque postexilique se fait sentir en particulier dans la substitution du nom de Satan (I Chron. **21** 1) à celui de Yahvé (II Sam. **24** 1). Faut-il peut-être également ramener à une cause analogue l'intervention du feu du ciel consumant l'holocauste (I Chron. **21** 26, II **7** 1 ; comp. II Sam. **24** 25, I Rois **8** 54)?

Les modifications les plus fréquentes procèdent du désir qu'éprouve le Chroniste de faire jouer aux lévites un rôle important, ou, pour mieux dire, de sa ferme conviction que les lévites ont dû jouer ce rôle et l'ont certainement joué en fait. A cet égard, le récit du transfert de l'arche (II Sam. **6**, I Chron. **15**) est très significatif: dans Samuel il n'est parlé ni de prêtres ni de lévites, David est seul en scène, tandis que dans les Chroniques le rôle des ministres du culte est fortement souligné: Obed-Edom de Gath, un Philistin semble-t-il, devient un lévite. L'histoire de la dédicace du temple de Salomon (I Rois **8**, II Chron. **5-6**) fournit également au Chroniste une occasion de rectifier le récit des Rois à son point de vue, qui est celui de la législation sacerdotale. Ainsi, pour noter un détail caractéristique, dans I Rois **8** 3 ce sont les prêtres qui portent l'arche, dans II Chron. **5** 4 ce sont les lévites. Nous avons déjà fait ressortir précédem-

[1] Un autre exemple serait fourni par le nombre des crèches pour les chevaux de Salomon (I Rois **4** 26 : 40 000 ; II Chron. **9** 25 : 4000), si cette divergence ne paraissait simplement due aux copistes. Comp. d'ailleurs aussi I Rois **10** 26, II Chron. **1** 14.

ment combien cette préoccupation lévitique avait influencé la description de la conspiration contre Athalie (II Chron. **23**; comp. II Rois **11**). La façon dont les Chroniques racontent les circonstances dans lesquelles Ozias devint lépreux leur permet de célébrer le courage du grand prêtre Azaria et de ses compagnons (II Chron. **26** 16-21). En revanche les innovations dont le roi Achaz fut l'auteur, à l'égard du culte du temple et de l'aménagement du parvis (II Rois **16** 10-18), sont présentées différemment dans les Chroniques (II **28** 22-25) et même transformées du tout au tout, de façon à passer sous silence la connivence du prêtre Urie. Ces quelques exemples, auxquels on pourrait en ajouter d'autres encore, illustrent l'une des préoccupations dominantes du Chroniste, lequel, comme nous l'avons vu plus haut, a subi cette influence aussi au point de vue des adjonctions et des omissions que nous avons signalées.

§ **421**. Le patriotisme du Chroniste, son attachement à la royauté, son désir de sauvegarder le prestige de Juda se trahissent en plus d'un passage. Ainsi s'explique le fait que, se montrant plus acharné deutéronomiste que le livre des Rois lui-même, il fait supprimer les hauts-lieux par Asa et Josaphat (II Chron. **14** 2, 4, **17** 6). Il est vrai de dire qu'ailleurs (**15** 17, **20** 33) il ajoute, conformément aux données de I Rois **15** 14, **22** 44, que les hauts-lieux ne disparurent point sous ces deux règnes. Pour Joas, Amatsia, Ozias et Jotham, qui, d'après le témoignage exprès des Rois, ont maintenu les hauts-lieux, le Chroniste s'abstient de toute remarque à ce sujet, quoiqu'il impute à trois d'entre eux des méfaits plus graves que ne le font les Rois. Sur d'autres points encore nous constatons dans le livre des Chroniques l'influence exercée sur son auteur par ses sentiments nationaux et royalistes. La cession de territoire dont parlent I Rois **9** 11 et II Chron. **8** 2 est un intéressant exemple des corrections que le Chroniste a cru pouvoir et même devoir apporter à l'œuvre de ses devanciers.

Enfin il faut enregistrer le rôle qu'a joué dans l'esprit du Chroniste sa croyance stricte à la doctrine de la rémunération. Partant de la conviction que le juste est récompensé

tandis que le méchant est châtié, il en tire la conclusion qu'un roi coupable ne saurait être demeuré impuni, et que, si un bon roi a subi quelque revers, il doit se l'être attiré d'une façon ou d'une autre. Trois rois d'entre les meilleurs ont eu à supporter des infortunes : Asa a été frappé d'une maladie douloureuse et prolongée, Josaphat a vu sa flotte détruite, Ozias est devenu lépreux. Ces trois faits, que le livre des Rois se borne à mentionner sans prétendre en offrir l'explication, le Chroniste entreprend d'en indiquer la cause. Inversement, l'un des pires souverains de Juda, Manassé, est celui de tous dont le règne a été le plus long, et, malgré son endurcissement et sa mauvaise conduite persistante, le livre des Rois ne signale aucun malheur qui soit venu fondre sur lui. Le Chroniste nous le montre détrôné et captif. Mais, comme il était notoire que Manassé était mort à Jérusalem et y avait été enterré, il fallait admettre sa réintégration, et, pour la justifier, lui attribuer des sentiments d'humiliation et de repentance. Il y aurait de l'exagération à prétendre que dans tous les cas susmentionnés, et dans d'autres encore, le Chroniste ait purement et simplement inventé les faits qu'il rapporte. Il peut avoir, en compulsant diverses sources, trouvé des indications étrangères au livre des Rois. Mais il n'est guère possible de croire qu'il n'ait pas adopté et arrangé ses données de façon à les faire cadrer avec son point de vue systématique. Celui-ci du reste n'est pas absolument faux ; il renferme une part de vérité. Le bien et le mal sont loin d'être indifférents ; même ici-bas il y a une justice, il existe des sanctions. C'est ce que proclament avec raison, mais avec sobriété, certains écrivains bibliques, ceux en particulier qui représentent l'école deutéronomistique[1]. Ils professent un principe, mais ils ne le poussent pas à l'extrême. L'exagération dans ce domaine est particulièrement fâcheuse. Elle a pour conséquence de rétrécir et de déformer le jugement, et de faire apparaître l'histoire sous un jour inexact. Le livre de Job contient une éloquente protestation contre ce point de vue exclusif, et Jésus en a fait bonne justice.

[1] Comp. plus haut, I, p. 377-378.

La bonne foi du Chroniste n'est pas en cause. On peut légitimement inculper sa doctrine, son système, ses procédés. Mais son honnêteté demeure incontestable. On peut même dire qu'il est très scrupuleux à sa manière. Il lui eût été facile de passer sous silence, tout bonnement, les villes cédées à Hiram, la maladie d'Asa, la mésaventure navale de Josaphat, la lèpre d'Ozias. Il ne l'a pas fait. Il a recherché, à son point de vue, quel avait été le pourquoi de ces événements. Il a cédé à cette inclination, fréquente d'ailleurs chez les esprits très convaincus, qui consiste à préférer l'histoire telle qu'elle a dû se passer à l'histoire telle qu'elle s'est passée.

Au fond, et d'une façon très générale, il faut reconnaître que, selon la remarque très juste de Cornill[1], le Chroniste a fait la même découverte que, plus de deux mille ans après lui, Graf et ses adhérents ont refaite à leur tour, à savoir qu'il y avait des incompatibilités entre l'exposé de l'histoire d'Israël fourni par Samuel et les Rois et les données du Pentateuque, tel que nous le possédons et qu'il existait déjà au temps du Chroniste. De deux choses l'une : ou bien Samuel et les Rois sont conformes à la réalité dans leur manière de présenter l'histoire, et alors le Pentateuque, comprenant le Document sacerdotal, ne peut pas avoir été la base du mosaïsme et de la religion d'Israël; ou bien la législation du Pentateuque est mosaïque, et il en résulte que Samuel et les Rois renferment des données inexactes. Seule cette seconde conclusion était acceptable pour le Chroniste, car l'antiquité et l'authenticité de la Thora tout entière étaient naturellement incontestables à ses yeux, et il s'est résolu à rectifier la narration des livres historiques. Il a raconté l'histoire telle qu'elle aurait dû se dérouler si le Pentateuque dans sa totalité appartenait aux plus anciens âges de l'existence nationale d'Israël, et, en agissant ainsi, il a procédé avec une entière bonne foi.

§ **422**. Dans ces conditions, quelle peut être l'utilité du livre des Chroniques ? D'après tout ce que nous avons exposé,

[1] *Einleitung*, 5e éd., p. 145.

sa crédibilité au point de vue historique est soumise aux plus graves restrictions. En revanche, ce livre présente à nos yeux un triple avantage.

1° Il nous initie à la connaissance d'une période fort mal connue de l'histoire juive, celle à laquelle il fut écrit. Il nous révèle, si je puis dire ainsi, l'état d'âme de son époque, les conceptions et les croyances dont se nourrissait la petite nation groupée à Jérusalem autour de son temple et de son sacerdoce. Nous apprenons ainsi à connaître les résultats obtenus, au bout de quelques générations, par la mise en vigueur du Document sacerdotal, les fruits de l'œuvre accomplie par Esdras. Sans doute, comme l'étude des Psaumes — pour ne citer que cet unique exemple, — nous a permis de le constater, l'âge postexilique et, pour préciser davantage, le siècle même du Chroniste ont produit encore d'autres œuvres, où le souffle religieux des temps prophétiques se fait encore sentir. Le Chroniste ne doit donc pas nous apparaître comme le représentant unique et exclusif de ses contemporains. Mais il est bon que, grâce à lui, nous n'ignorions pas quel était l'esprit régnant dans les sphères en quelque sorte officielles, dans le « clergé » dont il faisait partie. Pour l'intelligence des événements subséquents, survenus au IIe et au Ier siècles av. J.-C., la lutte des partis pharisien et sadducéen par exemple, et même pour la compréhension des faits, relatifs au judaïsme, décrits par le N. T., il est précieux d'avoir fait la connaissance du Chroniste.

2° Le livre des Chroniques a conservé un certain nombre de renseignements, généalogiques et statistiques surtout, qui paraissent provenir de sources plus anciennes, et qui ne sont point dépourvus de valeur. Il faut en user, cela va sans dire, avec prudence et avec méthode. A cette condition, on peut obtenir des résultats intéressants. Les généalogies des premiers chapitres renferment à cet égard des données qui ont un véritable prix.

3° Enfin l'œuvre du Chroniste, telle qu'elle est, avec ses tendances et ses préférences, ses omissions, ses adjonctions et ses modifications, fait ressortir et briller d'un vif éclat, par voie de comparaison, l'histoire telle qu'elle est racontée

dans les livres de Samuel et des Rois. A voir, par l'exemple du livre des Chroniques, ce que peut produire la partialité, même celle d'une âme sincère, on se prend à apprécier davantage les documents qui, sans parti pris, racontent objectivement aussi bien les fautes de leurs héros que leurs actions vertueuses et leurs exploits. Cette comparaison des livres de Samuel et des Rois avec celui des Chroniques permet de compléter, par analogie, l'étude de la question du Pentateuque. Samuel et les Rois nous représentent, pour la portion terminale de l'histoire antéexilique d'Israël, ce qu'était, pour la portion initiale, la Thora JED, après que l'action de l'école deutéronomistique se fut exercée sur les anciens récits populaires. Le livre des Chroniques, par contre, correspond au Pentateuque tel que nous le possédons, avec cette différence toutefois qu'Esdras — ou, si l'on préfère, l'auteur, ou encore les auteurs, de P, — est un esprit supérieur, tandis que le Chroniste n'est qu'un épigone.

§ **423**. Après avoir tenté de caractériser le livre des Chroniques au point de vue historique, il faut encore en dire quelques mots au point de vue littéraire.

Le vocabulaire qu'il emploie renferme un grand nombre d'expressions qui lui appartiennent en propre et qui, très fréquentes sous sa plume, ne se retrouvent nulle part ailleurs dans l'A. T., non pas même dans P. D'autres termes favoris du Chroniste sont employés occasionnellement dans les livres tardifs tels que l'Ecclésiaste, Daniel, Esther, quelques-uns déjà dans Ezéchiel. Sans entreprendre de donner ici une longue énumération, qu'on trouvera par exemple dans Driver, il est permis d'affirmer que la langue du Chroniste nous apparaît bien telle que nous la ferait attendre l'époque à laquelle il a vécu; mais cette considération de temps ne suffit pas à tout expliquer, il faut faire entrer en ligne de compte le milieu spécial, « ecclésiastique », auquel l'écrivain appartenait.

L'orthographe du livre des Chroniques, comparée avec celle des livres historiques antérieurs, dénote également une époque moins ancienne. L'emploi des *matres lectionis*, c'est-à-dire des consonnes quiescentes destinées à suppléer en

quelque mesure à l'absence de vocalisation, prend des proportions considérables. Malheureusement la comparaison des textes n'a pas toute la valeur qu'elle aurait si les copistes n'étaient pas intervenus avec leur tendance bien connue à uniformiser l'orthographe. Il faut en outre remarquer que, dans les passages parallèles à ceux de Samuel et des Rois, le Chroniste a fréquemment fait disparaître les archaïsmes, les expressions devenues obscures pour lui, les images ou les locutions proverbiales qu'il ne comprenait plus, et remplacé par des euphémismes certains termes un peu crus dont s'étaient servis les vieux documents. C'est ainsi qu'il a éliminé les noms des mois appartenant à l'ancienne nomenclature d'avant l'exil (I Rois **6** 1, 37, 38, **8** 2), pour laisser simplement subsister l'indication numérique (II Chron. **3** 2, **5** 3) et sans introduire les dénominations usitées de son temps. Il lui arrive aussi de dire Israël pour désigner Juda, ce que le livre des Rois ne fait pas, et pour cause : l'existence des deux royaumes appartenait pour le Chroniste à un passé déjà lointain, et pour lui Juda était l'héritier légitime de l'antique Israël. Dans une occasion, déjà signalée, le Chroniste a été induit en erreur par un terme qu'il ne comprenait plus et a transformé les « vaisseaux de Tarsis pour aller à Ophir » (I Rois **22** 49) en « vaisseaux pour aller à Tarsis » (II Chron. **20** 36).

Le texte du livre des Chroniques, à l'exception des généalogies où les erreurs abondent, nous est parvenu dans un état de meilleure conservation que les livres de Samuel et des Rois. Ceux-ci en effet ont été plus fréquemment copiés, et à chaque nouvelle copie quelques incorrections de plus se glissent dans le texte. Il résulte de cette observation que, dans certains cas, le livre des Chroniques peut avoir conservé la vraie leçon originale. Ce fait s'est même produit en dehors du domaine des copistes. Dans le livre de Samuel, l'un des fils de Saül porte le nom d'Ischboscheth et l'un de ses petits-fils celui de Mephiboscheth ; ce sont là des altérations volontaires ayant pour but de remplacer le nom de Baal par un terme ignominieux (*boscheth* = la honte). Le Chroniste, vivant à une époque où la polémique contre les faux dieux cananéens avait perdu son actualité, a conservé,

dans la généalogie de la famille de Saül, les véritables noms Ischbaal et Meribbaal (I **8** 33-34, **9** 39-40). De même, pour un fils de David que II Sam. **5** 16 (suivi sur ce point par I Chron. **3** 8) appelle Elyada, le Chroniste a conservé ailleurs le véritable nom, Baalyada (I **14** 7). Comp. plus haut, I, p. 326, n. 1, 329, n. 1 et II, p. 334, n. 1.

II. Le livre d'Esdras-Néhémie.

§ **424**. L'unité première des deux livres dits d'Esdras et de Néhémie a été affirmée plus haut. Elle ressort du fait déjà signalé (II, p. 306, n. 1) que les notes massorétiques sur l'ensemble des deux livres sont rassemblées à la fin du second. Même dans la version des Septante, la séparation semble n'avoir pas existé dès l'abord. Origène, qui le premier distingue les deux livres, ne dissimule pas que, dans la Bible hébraïque, ils n'en forment qu'un. La division en deux a probablement pris naissance à Alexandrie, et s'est propagée de là dans les églises d'Orient et d'Occident. Jérôme le constate expressément. Il nous apprend en outre que de son temps les deux livres portaient le nom d'Esdras; mais lui-même connaît déjà l'autre désignation du second livre et l'appelle occasionnellement livre de Néhémie. La dénomination officiellement consacrée dans le décret du concile de Trente est « le premier livre d'Esdras et le second livre d'Esdras, dit aussi livre de Néhémie ». Comme pour les autres livres bibliques partagés en deux dans l'Eglise chrétienne, la division a pénétré dans le texte hébreu imprimé à partir de la Bible de Bomberg de 1525.

La raison déterminante qui a fait de Samuel, des Rois et des Chroniques autant d'ouvrages en deux volumes paraît avoir été leur dimension trop considérable. Le même motif n'existe pas pour Esdras et Néhémie qui, même additionnés, ne dépassent pas l'étendue de l'une ou de l'autre moitié des livres susmentionnés. Dans leur cas le partage s'explique sans doute par une autre considération : il y a, en tête de ce qui est actuellement le livre de Néhémie, une suscription

(« Paroles de Néhémie, fils de Hacalia »), qui se rapporte, en fait, seulement aux sept chapitres suivants, mais qui a été prise pour un titre général applicable au livre dans son entier. Il va sans dire que nous traiterons ici Esdras et Néhémie comme formant un ouvrage unique.

Avant d'en faire l'analyse il importe de présenter les quatre observations suivantes :

1° L'auteur d'Esdras-Néhémie n'est autre que le Chroniste. Les caractères distinctifs de cet écrivain reparaissent ici, non moins nettement marqués que dans les Chroniques. Le style et le vocabulaire sont les mêmes ; la tendance générale de l'esprit et la prédilection pour certains sujets particuliers se retrouvent telles quelles. La généalogie de la lignée aaronite (Néh. **12** 10-11) est menée jusqu'à Jaddua, dont le pontificat a duré de 351 à 331 et qui est connu par les récits de Josèphe comme contemporain d'Alexandre-le-Grand. Le passage Néh. **12** 22, qui répète la série des grands prêtres, parle du règne de « Darius le Perse », lequel ne peut être que Darius III Codoman (336-330). On est conduit ainsi, pour l'époque de la composition de l'ouvrage, jusqu'à une date analogue à celle que l'étude du livre des Chroniques nous a fait admettre. Enfin un lien étroit rattache le commencement d'Esdras à la fin des Chroniques : la même phrase sert d'exorde à l'un et de conclusion à l'autre. L'identité d'auteur pour les Chroniques d'une part et pour Esdras-Néhémie d'autre part peut être tenue pour certaine.

2° Dans ces conditions Esdras et Néhémie ne peuvent être considérés comme les auteurs, mais seulement comme les héros des livres qui portent leurs noms. Les efforts tentés, naguère encore, pour faire d'Esdras l'auteur des Chroniques et du livre d'Esdras, et pour attribuer à Néhémie lui-même la composition du livre qui tire de lui son appellation courante, peuvent être considérés comme infructueux ; tel qui professait cette opinion il y a une vingtaine d'années l'a désavouée depuis lors. Il n'est toutefois pas démontré qu'aux premiers siècles de l'ère chrétienne, lorsqu'on donna les noms d'Esdras et de Néhémie aux deux livres qui nous occupent, on n'ait pas prétendu désigner en leurs personnes les

auteurs de ces écrits. Et le judaïsme lui-même, qui n'a rien à voir dans l'appellation du livre de Néhémie, mais qui a donné à l'ensemble de l'ouvrage le nom d'Esdras, peut fort bien avoir vu en celui-ci non pas le héros seulement, mais l'écrivain. Cette opinion ne saurait être maintenue; mais il faut reconnaître qu'elle renferme une part de vérité.

En effet, si Esdras et Néhémie n'ont pas rédigé les livres que la tradition leur impute, il y a du moins, dans ces pages, des matériaux directement sortis de leur plume, à savoir des extraits de leurs Mémoires personnels. Ceux-ci sont aisés à discerner : ils sont écrits à la première personne du singulier et le pronom *je* désigne tantôt Esdras, tantôt Néhémie. L'analyse signalera les morceaux qui contiennent ainsi les *ipsissima verba* de ces deux hommes remarquables, qu'on peut appeler les réformateurs du v[e] siècle.

A côté des emprunts faits directement aux Mémoires en question et reproduisant textuellement leur contenu, il est extrêmement vraisemblable et même à peu près certain que nous avons aussi, dans d'autres parties de l'ouvrage que nous étudions, des extraits puisés aux mêmes sources, mais abrégés et transposés de la première personne à la troisième. Il est permis de regretter que cette opération ait eu lieu et que le texte intégral des Mémoires ne nous ait pas été conservé dans sa teneur primitive. Encore faut-il se féliciter de ce qu'une partie de ces importants documents est parvenue jusqu'à nous. La main qui, sur certains points, a condensé ou arrangé les extraits des Mémoires n'est pas nécessairement celle du Chroniste lui-même; celui-ci peut très bien avoir trouvé déjà la besogne toute faite par quelque écrivain plus ancien. Certains indices pourraient faire présumer qu'il en a été effectivement ainsi ; l'auteur du travail en question l'aurait exécuté un demi-siècle environ après l'époque de Néhémie et d'Esdras.

3° Les Mémoires d'Esdras et de Néhémie ne sont pas la seule source que le Chroniste ait utilisée. On rencontre dans son œuvre quelques pages empruntées à un document fort intéressant et qui présente la particularité d'être écrit en araméen. Ce morceau, qu'on appelle la « Source araméenne »

du livre d'Esdras, s'étend de **4** 7-**6** 18. La langue araméenne se retrouve encore un peu plus loin (**7** 11-28) dans un extrait des Mémoires d'Esdras. Le livre d'Esdras et celui de Daniel sont donc les deux seuls ouvrages bibliques qui soient bilingues. L'emploi de deux langues différentes ne soulève pas ici un problème aussi difficile à résoudre que dans Daniel. On peut même trouver assez naturel qu'écrivant à une époque où l'araméen rivalisait avec l'hébreu et tendait à le supplanter, le Chroniste ait inséré telles quelles les citations que lui fournissaient ses sources, quel que fût leur idiome. Mais nous aurons l'occasion de voir que le passage d'une langue à l'autre ne laisse pas de susciter certaines difficultés dans la structure du livre d'Esdras : les changements de langue ne coïncident pas avec les changements de sujet traité.

4° Quelques critiques modernes n'admettent pas qu'en dehors des Mémoires et de la Source araméenne, le Chroniste ait possédé d'autres documents. A les en croire, tout ce qui ne procéderait pas de là ne serait dû qu'à l'imagination de l'écrivain ou à des propos sans portée ayant cours dans le cercle des prêtres et des lévites. Cette hypothèse nous paraît devoir être écartée. L'imagination du Chroniste et de ses confrères n'est pas aussi inventive qu'on voudrait nous le faire admettre ici, alors qu'en mainte autre occasion, dans le livre des Chroniques, on peut constater le contraire. Il nous semble fort probable que le Chroniste a pu se servir, pour la partie postexilique de son ouvrage, de matériaux semblables à ceux que les archives du sacerdoce lui ont fournis pour les temps antérieurs. Il est à coup sûr permis de supposer que les tableaux généalogiques et statistiques, incorporés en abondance dans son livre et relatifs à l'époque de la restauration, se sont trouvés entre ses mains par le fait de sa qualité de lévite. Il importe à ce point de vue de relever la mention qu'il fait (Néh. **12** 23) d'un « livre des Chroniques », dans lequel « les fils de Lévi, chefs de familles, furent inscrits jusqu'au temps de Jochanan, fils d'Eliaschib ».

§ **425**. Une erreur très répandue consiste à croire que les livres d'Esdras et de Néhémie rapportent exclusivement l'histoire des événements contemporains des deux hommes par

des noms desquels on les désigne. Ils racontent bien cette histoire, mais ils la font précéder d'une autre, celle des faits qui se sont passés, encore au VIe siècle, sous les règnes de Cyrus et de Darius Ier, près d'une centaine d'années avant qu'Esdras et Néhémie entrassent en scène.

L'erreur à laquelle il vient d'être fait allusion en entraîne une autre: on est souvent porté à croire qu'Esdras et Néhémie ont surgi immédiatement après la prise de Babylone par les Perses, et à avancer ainsi d'un siècle ou peu s'en faut l'époque de leur activité.

Pour éviter ces conceptions erronées, il faut clairement établir que les livres d'Esdras et de Néhémie contiennent deux parties distinctes. La première (Esdr. **1-6**) traite des années 538-516 av. J.-C., et décrit, en fait d'événements marquants, l'édit de Cyrus et la reconstruction du temple. La seconde (Esdr. **7**-Néh. **13**) est consacrée à une période postérieure, 458-432, qui est celle d'Esdras et de Néhémie; les faits principaux en sont le retour d'Esdras à Jérusalem, l'arrivée de Néhémie comme gouverneur, le relèvement des murailles de la ville et la promulgation de la loi.

Cet aperçu montre suffisamment que, si l'on tenait à partager en deux le livre primitif, il eût été plus normal et plus avantageux d'effectuer la séparation entre Esdr. **6** et Esdr. **7**. On aurait obtenu ainsi deux livres, parfaitement distincts à tous égards [1], relatifs l'un au VIe siècle, l'autre au Ve.

Il est non moins évident qu'on ne saurait définir les livres d'Esdras et de Néhémie comme un écrit racontant l'histoire des Juifs de 538 à 432. Il est vrai que ces deux dates marquent le commencement et la fin de la narration; mais il ne faut pas perdre de vue qu'entre 516 (Esdr. **6**) et 458 (Esdr. **7**), il y a un saut de plus d'un demi-siècle. On verra d'ailleurs que même à l'intérieur des deux périodes traitées par

[1] Il est bien permis de déplorer que Segond, après avoir introduit de grandes divisions, parfaitement justifiées, dans le texte des livres historiques (voir par exemple I Sam. **13**, I Rois **12**, II Rois **18**, I Chron. **10**, II Chron. **10**), et avoir ainsi assuré à sa version une supériorité réelle, ait commis l'inconcevable oubli de ne marquer en aucune façon la division capitale entre Esdr. **6** et Esdr. **7**.



le livre, le récit omet totalement certains intervalles de plusieurs années. On peut donc conclure qu'au point de vue de l'enchaînement historique, le livre dit d'Esdras-Néhémie présente un caractère essentiellement fragmentaire.

Première partie : Esdras 1-6.

§ **426.** Le ch. **1** débute par les mêmes mots qui, nous l'avons vu, forment la fin du livre des Chroniques. Il s'agit de l'édit promulgué par Cyrus en 538, dans la première année de son règne comme roi de Babylone et, par conséquent, comme souverain de la petite et lointaine province de Juda. Le but de l'édit est la reconstruction du temple de Jérusalem. Il n'y a pas lieu de douter que Cyrus ait en effet décrété cette mesure. Le passage Esdr. **6** 1-5 en fournit la preuve et l'attitude adoptée par Cyrus en cette occurrence cadre parfaitement avec les renseignements les plus sûrs que nous possédons par ailleurs sur la politique de cet habile monarque. Toutefois les garanties que nous avons touchant l'historicité de l'édit de Cyrus ne s'étendent pas à l'authenticité du texte même du document conservé dans Esdr. **1** 2-4. On lui a reproché d'être rédigé dans un langage trop juif pour pouvoir être sorti des bureaux de la chancellerie royale. Il est de fait qu'en particulier l'emploi de l'expression « quiconque demeure de reste » (v. 4) appartient à la terminologie spécifique des écrivains bibliques. D'autre part, certaines phrases, telles que « c'est le Dieu qui est à Jérusalem » (v. 3; comp. v. 4), sembleraient dénoter une origine étrangère au judaïsme, et il ne faut pas oublier que, dans l'hypothèse de l'authenticité, nous n'avons en tout cas affaire qu'à une traduction. Surtout il ne faut pas arguer du ton pieux de l'édit pour contester que Cyrus puisse l'avoir formulé de la sorte. Les inscriptions de ce roi, récemment découvertes, prouvent à quel point il a su s'accommoder aux croyances religieuses de ses sujets. Le caractère tout différent de l'arrêté royal rapporté dans Esdr. **6** 3-5 s'explique aisément par la différence de destination des deux documents[1].

[1] Les rois de l'antiquité ne sont pas les seuls orateurs qui aient su s'expri-



La suite du ch. **1** (5-11) raconte le retour à Jérusalem d'un bon nombre de déportés remportant les vases sacrés du temple. Leur chef est Scheschbatsar, prince de Juda, qu'on a fréquemment voulu identifier avec Zorobabel, mais qui doit plutôt être considéré comme un personnage distinct, peut-être le même que Schénatsar (I Chron. **3** 18), oncle de Zorobabel.

Le long ch. **2** donne la liste détaillée des déportés rentrés à Jérusalem; leur nombre est évalué à 42360, plus 7337 esclaves. La même liste se retrouve dans Néh. **7** 6-73a avec quelques variantes soit dans les noms, soit dans les chiffres, lesquelles ne peuvent être toutes imputées aux copistes. Ce catalogue est à sa place chronologique dans Esdr. **2**. D'autre part Néhémie l'avait inséré dans ses Mémoires et nous l'a conservé muni d'un préambule (**7** 5b) : « Je trouvai un registre généalogique de ceux qui étaient montés les premiers et j'y vis écrit ce qui suit ». Grâce sans doute à la présence de ces quelques mots préliminaires, la liste a été maintenue dans Néh. **7** par le Chroniste. Celui-ci la fait suivre dans Néh. **8** d'un récit qui n'est point emprunté aux Mémoires de Néhémie, mais bien plutôt, comme nous le verrons, extrait des Mémoires d'Esdras. La transition entre la liste (finissant à **7** 73a) et le récit (commençant à **8** 1b) est formée par deux phrases (**7** 73b-**8** 1a) qui constituent le début nécessaire du récit et qui, chose surprenante, se trouvent aussi en tête d'Esdras **3** (v. 1). Cette circonstance force à admettre 1° qu'Esdr. **2** 1-**3** 1 a été pris dans Néh. **7** 6-**8** 1a; 2° que l'auteur de cet emprunt ne peut être le Chroniste, mais bien un personnage postérieur, ayant déjà devant lui le livre de Néhémie tel que le Chroniste l'avait composé. L'origine des divergences entre Esdr. **2** et Néh. **7**, pour autant qu'elles ne dérivent pas simplement des copistes, demeure inexpliquée.

Le ch. **3** (à partir du v. 2 qui faisait originairement suite

mer de deux façons différentes au point de vue religieux suivant leurs auditeurs. J'ai eu sous les yeux le texte, imprimé en deux colonnes, d'un discours prononcé, dans je ne sais quelle solennité, par un sous-préfet français en Algérie. Le texte arabe équivalait exactement au texte français, à une exception près : le premier parlait d'Allah, le second ne parlait que de la République.

à **1** 11) rapporte comment le prêtre Josué et Zorobabel (il n'est plus question de Scheschbatsar) relevèrent l'autel des holocaustes, réorganisèrent le culte et célébrèrent la fête des huttes (537). Puis viennent quelques détails concernant les mesures prises pour reconstruire le temple et la cérémonie qui marqua (printemps 536) le début des travaux. Plusieurs critiques ont récemment contesté l'historicité de ces dernières données; d'après eux, rien n'aurait été fait pour rebâtir le temple avant l'avènement de Darius Ier (522), et le livre d'Aggée, ajoutent-ils, en fournirait la preuve. Cette assertion nous paraît exagérée; les expressions employées par Esdr. **5-6** et par Aggée n'excluent pas la possibilité d'une première et timide tentative esquissée en 536.

§ **427**. Les premiers versets du ch. **4** (1-5) rapportent une demande faite aux Juifs par les habitants de l'ancien royaume de Samarie, désireux de participer à la construction du temple. Leur requête ayant été repoussée, ils réussissent par divers moyens à faire avorter l'entreprise jusqu'au règne de Darius. Cette dernière donnée se trouvera répétée au v. 24, et les ch. **5-6** raconteront comment, sous Darius, le temple fut enfin rebâti. Mais auparavant, dans l'intervalle entre **4** 5 et **4** 24, nous lisons des détails concernant deux règnes postérieurs à celui de Darius, ceux de ses successeurs immédiats Xerxès (Assuérus, v. 6) et Artaxerxès (7-23). Ce passage provient donc manifestement d'une intercalation, puisqu'il rompt le fil de la narration; de plus il constitue un anachronisme, puisqu'il fait passer des faits plus récents avant d'autres plus anciens. L'hypothèse d'après laquelle les noms de Xerxès et d'Artaxerxès désigneraient intentionnellement, dans la pensée de l'écrivain, non pas les deux successeurs bien connus de Darius Ier, mais ses prédécesseurs, Cambyse et Smerdis le Mage, est entièrement abandonnée; en revanche, on ne saurait nier la possibilité d'un quiproquo commis soit par le Chroniste, soit déjà par l'auteur de la Source araméenne.

Indépendamment de la difficulté chronologique soulevée par ce passage, il en est encore une autre relative au sujet traité. La brève information relative au règne de Xerxès est, il est vrai, conçue en termes vagues. Mais pour l'époque

d'Artaxerxès il en est autrement. Nous trouvons la mention de deux lettres, écrites au roi par plusieurs fonctionnaires perses; la première est seulement signalée en quelques mots; la seconde, intégralement[1] reproduite, dénonce les Juifs qui relèvent les murailles de leur ville. Puis vient, également in extenso, la réponse d'Artaxerxès, ordonnant la cessation immédiate des travaux. Il s'agit donc des murs de Jérusalem, et non pas de la construction du temple, qui est uniquement en cause dans les pages qui précèdent et qui suivent, aussi bien dans **3** 8-**4** 5 que dans **5-6**.

Enfin, troisième difficulté, cette question déjà si embarrassante se complique d'un changement de langue, et celui-ci ne coïncide pas avec le changement de sujet. En effet, le v. 6, relatif à Xerxès, est encore en hébreu; mais le morceau concernant le règne d'Artaxerxès, 7-23, est en araméen, et la suite, **4** 24-**6** 18, l'est également.

Il va de soi qu'en présence d'un problème aussi enchevêtré, un grand nombre de solutions ont été proposées. Sans prétendre supprimer tous les obstacles, voici celle à laquelle nous nous rangeons. Les faits rapportés dans **4** 6-23 concernent le relèvement des murailles de la ville et se placent sous Xerxès (485-465) et Artaxerxès Ier (465-425). Par suite d'un malentendu, l'auteur de la Source araméenne a cru qu'ils étaient relatifs aux travaux de construction du temple, et, ignorant probablement les noms des deux rois qui séparent Cyrus de Darius Ier, il a disposé ses matériaux dans l'ordre où le Chroniste les a retrouvés et reproduits. D'après un autre système, l'erreur aurait été commise non pas par l'auteur de la Source araméenne, mais par le Chroniste; cette explication nous paraît moins satisfaisante parce qu'elle ne rend pas suffisamment compte de la coexistence des v. 5b et 24, tandis que, dans notre hypothèse préférée, nous pouvons assigner l'un (5b) au Chroniste, et l'autre (24) à la Source araméenne. Cela dit, il reste encore à élucider pourquoi le v. 6 est en hébreu, alors qu'il est, par son contenu,

[1] Le « grand et illustre Osnappar » (10) n'est autre que le roi d'Assyrie Assurbanipal (668-626), dont le nom s'est déformé en passant de l'assyrien au perse et du perse à l'araméen.

partie intégrante du document araméen. On ne peut guère en rendre raison que par la supposition suivante. Le Chroniste, sur le point d'insérer dans son œuvre des textes empruntés à la Source araméenne, aurait pris la résolution de les traduire en hébreu. Mais, après quelques lignes, il se serait découragé, et aurait conservé dès lors le document araméen tel quel. Nous ne nous faisons pas d'illusion sur la valeur des solutions que nous venons d'indiquer. Elles demeurent discutables et ne nous satisfont qu'imparfaitement. Leur insuffisance n'empêche pas que le problème existe et qu'il faille, coûte que coûte, se résigner à constater ici un anachronisme évident.

Avec le ch. **5**, ou plutôt déjà avec **4** 24, nous sommes transportés à la deuxième année de Darius Ier (520). Le récit, qui provient de la Source araméenne, met en scène les prophètes Aggée et Zacharie, à la voix desquels Zorobabel et le prêtre Josué « commencèrent à bâtir » le temple. Une enquête du roi Darius, provoquée par une lettre du gouverneur de Syrie (7-17), amène la découverte à Achmétha (Ecbatane) d'un extrait de registre confirmant l'édit de Cyrus et attestant le bon droit des Juifs (**6** 1-5). Un rescrit royal adressé au gouverneur (6-12) règle en conséquence la question des travaux du temple et du paiement des frais. L'authenticité des trois pièces officielles insérées dans les ch. **5** et **6**, après avoir été très fortement attaquée, est plus aisément admise aujourd'hui; il est pourtant probable qu'elles ont subi quelques retouches.

L'achèvement du temple (515) et sa dédicace solennelle sont racontés — encore en araméen — dans **6** 13-18. Le langage de cette péricope, surtout des v. 16-18, est tellement semblable aux expressions habituelles du Chroniste qu'on se demande si ce dernier n'a pas mis du sien dans ce passage. Il n'y a d'ailleurs aucune raison de supposer qu'il fût incapable d'écrire en araméen. La mention d'Artaxerxès au v. 14 ne peut être qu'une glose, chronologiquement insoutenable, et de plus tout à fait absurde en regard de **4** 7-23. Le renvoi au « livre de Moïse » (18) n'est pas moins immotivé, les classes des prêtres et les divisions des lévites n'étant pas dé-

finies dans le Pentateuque, mais seulement dans le livre des Chroniques (I **23-26**).

La dernière péricope du chapitre (19-22) est certainement une adjonction du Chroniste, décrivant la célébration de la Pâque et de la fête des pains sans levain. Elle est écrite en hébreu, ce qui ne laisse pas de surprendre. Pourquoi le Chroniste change-t-il de langue en passant des v. 16-18 aux v. 19-22? La désignation du roi de Perse (v. 22) comme « roi d'Assyrie » est des plus étranges.

Seconde partie: Esdras 7-Néhémie 13.

§ **428**. Les faits rapportés à la fin du ch. **6** appartiennent à la 6me année de Darius Ier (516-515). Le début du ch. **7** nous transporte dans la 7me année d'Artaxerxès Ier Longue-Main (458). La narration demeure donc muette sur une période de plus de cinquante ans. Rappelons toutefois que dans cet intervalle viennent se placer les incidents qui figurent dans **4** 6-23.

Ce n'est pas notre tâche, dans un ouvrage destiné à étudier les livres de l'A. T. au point de vue littéraire, d'entrer dans la discussion des problèmes historiques proprement dits. Aussi ne discuterons-nous pas cette question, très controversée de nos jours: A quel moment Esdras et Néhémie sont-ils venus à Jérusalem et lequel des deux a précédé l'autre? Cependant, il est nécessaire d'indiquer en quelques mots la nature de ce débat: la structure même du livre sera mieux comprise grâce à ces éclaircissements.

Le texte indique comme date de l'arrivée d'Esdras à Jérusalem la 7me année d'Artaxerxès (**7** 7-9). Néhémie y vint à son tour dans la 20me année d'Artaxerxès (Néh. **1** 1, **2** 1, 11). Il y revint dans la 32me année d'Artaxerxès (**13** 6). Pendant longtemps, on n'a pas mis en doute que les événements ne se fussent passés dans l'ordre suivi par le livre d'Esdras-Néhémie. Mais récemment on s'est demandé si l'Artaxerxès d'Esdr. **7** était bien le même que celui de Néh. **1**, **2**, **13**. Il ne faut pas oublier qu'outre Artaxerxès Ier Longue-Main (465-425) le trône de Perse a été occupé par Artaxerxès II

Mnémon (405-359). Les sources ne faisant pas de différence entre des souverains portant le même nom, le Chroniste pourrait avoir cru qu'il s'agissait du même Artaxerxès, tandis qu'en réalité il eût fallu en distinguer deux, et celui d'Esdr. **7** 7-9 serait Artaxerxès II. Dans cette hypothèse Esdras ne serait arrivé à Jérusalem qu'en 398 av. J.-C., et les portions du livre (Esdr. **7-10**, Néh. **8-10**) qui décrivent son activité devraient être reportées bien après celles qui concernent Néhémie (Néh. **1-7**, **12** 27-**13**). Nous n'avons pas à reproduire ici les arguments allégués en faveur de ce système, non plus que les objections très sérieuses qu'on peut lui opposer. D'après d'autres auteurs, l'Artaxerxès d'Esdras serait bien le même que celui de Néhémie, mais l'arrivée d'Esdras à Jérusalem n'en serait pas moins postérieure à la première venue de Néhémie. Il faudrait, dans ce cas, lire, dans Esdr. **7** 7-9, au lieu de la 7me année, la 27me ou peut-être même la 37me. Ainsi, les faits racontés dans Esdr. **7-10** et Néh. **8-10** s'interposeraient entre la première venue de Néhémie (444) et la seconde (432), ou seraient même relégués après cette dernière date.

Sans nous prononcer sur la valeur de ces diverses solutions d'un problème historique embarrassant, nous pouvons en inférer, au point de vue spécial qui nous occupe, qu'il y a lieu de diviser en quatre l'ensemble des 17 chapitres qui font actuellement l'objet de notre étude. La première subdivision (Esdr. **7-10**) raconte comment Esdras vint à Jérusalem et quelles réformes il y entreprit. La seconde (Néh. **1-7**) rapporte la venue de Néhémie à Jérusalem et la reconstruction des murailles de la ville. La troisième (**8-10**) expose la promulgation de la loi. Enfin la quatrième contient, outre deux documents statistiques (**11**, **12** 1-26) des détails complémentaires sur l'activité de Néhémie (**12** 27-**13**).

1re subdivision : Esdras 7-10.

§ **429**. La plus grande partie de cette subdivision est directement empruntée aux Mémoires d'Esdras (**7** 27-**9** 16) ; celui-ci y parle à la première personne. On peut à coup sûr assigner la même origine au document officiel, en araméen (**7** 12-26),

qui contient la lettre du roi Artaxerxès à Esdras. Enfin il est vraisemblable que d'une part le commencement du ch. 7, d'autre part le ch. 10, passages dans lesquels il est parlé d'Esdras à la troisième personne, sont des extraits ou des résumés de ces mêmes Mémoires, rédigés par le Chroniste ou par quelque écrivain intermédiaire.

La péricope 7 1-10 est destinée à faire connaître la personnalité d'Esdras, qui est vanté comme scribe et docteur de la loi (6, 10), et rattaché à Aaron par une généalogie très incomplète (1-5; comp. I Chron. 6 3-14)[1]. Ce préambule résume brièvement les faits qui vont être décrits plus en détail d'après les Mémoires.

La lettre d'Artaxerxès (12-26) est précédée d'un verset d'introduction (11) qui est en araméen comme la lettre elle-même. Pour cette dernière, cela s'explique aisément; pour le v. 11, c'est beaucoup moins compréhensible. L'authenticité de la lettre royale a été mise en doute à cause de la terminologie judaïque qu'elle emploie; mais elle peut être défendue si l'on admet que le rescrit royal n'a fait que reproduire les termes soigneusement minutés d'une pétition rédigée et déposée par Esdras lui-même.

Les v. 27-28, par lesquels s'ouvre la citation textuelle empruntée aux Mémoires d'Esdras et dans lesquels celui-ci célèbre la protection divine dont il est l'objet, sont en araméen. Ils viennent ainsi s'ajouter à la liste déjà longue des passages où l'emploi de l'une des langues plutôt que de l'autre semble défier toute tentative d'explication. Cette liste d'ailleurs prend fin avec ce chapitre, car dans la suite du livre d'Esdras, et dans celui de Néhémie, il n'y a plus d'araméen.

Le ch. 8 énumère les noms des prêtres qui se joignirent à Esdras et de ses autres compagnons, ainsi que les objets de valeur emportés à Jérusalem. Après une station au bord du fleuve d'Ahava, en Babylonie, et la célébration d'un jeûne, la caravane effectue le voyage en quatre mois environ, dépose ses offrandes dans le temple et offre des sacrifices.

[1] Seraja, dont Esdras aurait été le fils, n'est autre que le grand prêtre mis à mort en 586, ce qui prouve suffisamment l'absence de plusieurs chaînons. Il est aisé de constater d'autres lacunes dans la même généalogie.

A peine arrivé, Esdras est mis au courant d'un fait qui l'afflige (**9** 1-5) et lui arrache une prière d'humiliation (6-16)[1] : il s'agit des nombreux mariages contractés par des Juifs avec des païennes. Le ch. **10** décrit, mais non plus dans les termes mêmes des Mémoires, les mesures rigoureuses adoptées à l'instigation d'Esdras pour renvoyer les femmes étrangères. La fin du chapitre (18-44) énumère les noms de tous les prêtres, lévites, chantres, portiers et autres Israélites que leurs mariages exposaient à la répression. Toutefois le dénouement donné à cette affaire n'est pas formulé en termes précis. L'extrait des Mémoires d'Esdras s'arrête brusquement et les renseignements ultérieurs font défaut. Esdras disparaît momentanément de la scène.

2me subdivision : Néhémie 1-7.

§ **430**. Dès le début du ch. **1**, et jusqu'au terme de cette subdivision, nous avons affaire aux Mémoires de Néhémie. Celui-ci pourrait avoir écrit lui-même la suscription initiale : « Paroles de Néhémie, fils de Hacalia »[2]; mais elle peut aussi être due à l'écrivain qui a fait les extraits des Mémoires, ou encore au Chroniste en personne.

Néhémie rapporte l'arrivée à Suse de son frère Hanani, l'affliction que lui causèrent les mauvaises nouvelles venues de Jérusalem et la prière qu'il adressa à Dieu[3] (ch. **1**). Puis il raconte comment il profita de sa qualité d'échanson royal pour obtenir d'Artaxerxès l'autorisation de se rendre à Jérusalem avec des pouvoirs étendus (**2** 1-8). Son voyage, son arrivée, sa tournée nocturne le long des murailles en ruines,

[1] Les v. 10-12 renferment une citation des commandements de Dieu, prescrits par l'entremise de ses serviteurs les prophètes, citation qui n'est point textuelle et qui paraît réunir des éléments empruntés à Lév. **18** 24-25, 27. Deut. **7** 1-3, **23** 6, **11** 8. Le plus frappant, c'est qu'il est parlé des prophètes et non pas de Moïse, et que tout ce passage provient des Mémoires d'Esdras.

[2] Le mot hébreu qu'on traduit ici par « paroles » est le même qu'on rend ailleurs, avec tout autant de raison, par « actes » (I Rois **11** 41), ou encore par « actions » (II Chron. **9** 29). Comp. plus haut, II, p. 314, n. 1.

[3] Les v. 8-9 semblent supposer une citation du Pentateuque. Celle-ci n'est pourtant point textuelle; le passage le plus analogue est Deut. **30** 1-5.

enfin la résolution prise à son appel par la population tout entière de relever les murs, tel est le sujet de la péricope suivante (9-18). Le chapitre se termine par la mention (19-20; comp. 10) des ennemis des Juifs, Sanballat, etc., et de leur attitude à l'égard de Néhémie.

Le ch. **3**, très important au point de vue de la topographie de Jérusalem, décrit la répartition du travail de reconstruction.

L'hostilité déclarée de Sanballat et les mesures prises par Néhémie pour assurer la sécurité des travailleurs sont exposées au ch. **4**. D'autres difficultés, surgissant à l'intérieur et résultant des rapports tendus entre créanciers et débiteurs, sont aplanies par Néhémie (ch. **5**)[1].

Le ch. **6** enregistre encore d'autres tentatives de Sanballat contre la personne même de Néhémie[2] (1-14), et signale les rapports entretenus par plusieurs Juifs notables avec Tobija, le principal des aides de Sanballat (17-19). Entre deux, le récit consigne brièvement l'achèvement des travaux (15-16). Il est extraordinaire que cet événement ne soit pas décrit d'une façon plus circonstanciée; il est curieux aussi de ne pas voir le compte rendu de la cérémonie de dédicace figurer ici, et de le rencontrer plus loin (**12** 27-43). Au lieu de cela, les Mémoires de Néhémie se poursuivent au ch. **7** par la mention des mesures prises pour la fermeture quotidienne des portes de Jérusalem (1-4). Puis (5) Néhémie communique la décision qu'il a prise de procéder à un dénombrement et la trouvaille qu'il a faite du registre des déportés revenus à Jérusalem (en 537) avec Zorobabel et Josué. Il s'agit de la même liste que nous avons déjà rencontrée dans Esdr. **2**. Elle paraît, comme il a été dit plus haut, avoir fait partie originairement des Mémoires de Néhémie, ce qui explique pourquoi elle se trouve ici, en dehors de sa place chronolo-

[1] Le v. 14 de ce ch. **5** nous apprend incidemment que Néhémie a été investi des fonctions de gouverneur pendant 12 ans (444-432).

[2] Le nom d'un des acolytes de Sanballat est écrit tantôt sous sa forme hébraïque Guéschem (**2** 19, **6** 1, 2), tantôt sous sa forme arabe Gaschmu (**6** 6); nos traductions devraient, si elles ne veulent pas uniformiser, du moins indiquer par une note qu'il s'agit du même personnage.

gique. Celui qui l'a introduite dans le livre d'Esdras n'est pas le Chroniste, car ce dernier ne l'aurait certainement pas fait suivre dans Esdr. **3** 1 d'un verset (= Néh. **7** 73b-**8** 1a) tout à fait étranger aux Mémoires de Néhémie et qui forme le début de la troisième subdivision.

3me subdivision : Néhémie 8-10.

§ **431**. A proprement parler cette subdivision commence avec **7** 73b ; mais, pour simplifier, nous considérerons ce demi-verset comme faisant partie du ch. **8**.

Les trois chapitres que nous allons étudier parlent d'Esdras et de Néhémie à la troisième personne. Ils ne sont donc empruntés tels quels aux Mémoires ni de l'un, ni de l'autre. D'autre part, ils portent à un si haut degré le cachet du témoin oculaire qu'on est tout naturellement amené à les supposer extraits des Mémoires. Reste à savoir s'il faut en assigner l'origine première à Néhémie ou à Esdras. Or un examen attentif de la terminologie et de la pensée conduit à les attribuer à Esdras. Il faut donc classer ces trois chapitres avec Esdr. **7** 1-10 et **10**, et, ici surtout, regretter que l'auteur des extraits ne nous ait pas conservé plutôt le texte original et non modifié des Mémoires.

Le sujet traité est en effet de la plus grande importance. Il s'agit de la promulgation solennelle du livre de la loi et de la lecture publique qu'en fait Esdras, assisté par un certain nombre de lévites[1]. A cette occasion de grandes réjouissances ont lieu, qui se prolongent par la célébration de la fête des huttes, dans des conditions telles que « depuis le temps de Josué, fils de Nun, les enfants d'Israël n'avaient rien fait de pareil » (9-18). Le ch. **9** décrit un jeûne qui eut lieu peu après, et contient une prière (5-37) tellement ana-

[1] Le mot rendu par « distinctement » dans nos versions (8) était autrefois interprété comme impliquant l'idée de traduction. On supposait donc que la loi, lue au peuple en hébreu, était traduite par les lévites en araméen, et l'on en concluait que cette langue était la seule qui fût comprise et parlée par les Juifs déjà à l'époque de Néhémie. Le terme hébreu n'a pas la portée qu'on lui prêtait. Comp. plus haut, I, p. 25.

logue à celle d'Esdr. **9** 6-16 qu'elle paraît avoir été composée par Esdras et conservée dans ses Mémoires.

Le v. 38 annonce qu'un pacte fut écrit et scellé par tous les assistants, et le ch. **10** (1-27) donne la liste des signataires parmi lesquels figure Néhémie, mais non point Esdras. Le peuple à son tour prête le serment de fidélité (28-29). A partir du v. 30 le récit passe de la troisième personne pluriel à la première personne (*nous*), et donne le détail des engagements pris pour l'observation de la loi. Il importe de noter que si, dans leur généralité, les stipulations énoncées ici cadrent avec les données du Pentateuque, l'accord avec la législation sacerdotale est précisément ce qu'il y a de moins marqué. Ce phénomène est d'autant plus surprenant que, d'après le ch. **8**, P venait d'être solennellement publié et mis en vigueur. On peut en inférer que P, tel qu'il fut promulgué au temps d'Esdras et de Néhémie, n'avait pas encore entièrement atteint la forme sous laquelle nous le possédons, et qu'il doit avoir subi certaines retouches ultérieures.

Les faits relatés dans les ch. **8-10** sont tous présentés comme s'étant produits au 7me mois. L'indication de l'année fait malheureusement défaut, et cette lacune permet diverses suppositions. La plus naturelle, à première vue, consiste à admettre qu'il s'agit de l'année où Néhémie vint à Jérusalem et releva les murailles de la ville (444). Mais d'autres hypothèses ont surgi, auxquelles nous avons déjà fait allusion ; il se pourrait fort bien qu'elles fussent fondées et que la promulgation de la loi dût être fixée à une époque plus tardive. Dans ce cas, les faits rapportés dans **13** 4-31 devraient être considérés comme antérieurs à cette promulgation, et celle-ci n'aurait eu lieu qu'en 432 au plus tôt, lors de la seconde venue de Néhémie à Jérusalem. Le Chroniste se serait donc trompé en groupant ses matériaux : il aurait dû faire passer le contenu de **13** 4-31, emprunté directement aux Mémoires de Néhémie, avant le ch. **8**. Une semblable transposition serait d'autant moins étonnante que **12** 27-47 doit en tout cas subir un sort analogue et être immédiatement rattaché au ch. **6**.

Il se peut d'ailleurs que le Chroniste ait encore à se repro-

cher une autre confusion du même genre concernant les ch. **8-10**. Quand on considère que le ch. **10** (plus exactement **9** 38-**10** 39) n'est rattaché à ce qui précède que d'une façon tout à fait vague ; que Néhémie y est nommé, mais non point Esdras ; enfin et surtout que les ordonnances énumérées dans ce chapitre semblent précéder et acheminer la législation de P bien plutôt que la suivre, on en vient à se poser la question suivante. Le ch. **10** ne serait-il pas tiré des Mémoires de Néhémie plutôt que de ceux d'Esdras, desquels proviennent **8** et **9** ? ne ferait-il pas suite originairement au ch. **13**, en constituant une sorte de sanction donnée aux réformes de Néhémie ? S'il en était ainsi, il faudrait séparer résolument le ch. **10** des deux précédents, et l'on aurait d'autant plus de raisons pour admettre que la promulgation de la loi par Esdras n'a eu lieu qu'après 432, c'est-à-dire après que Néhémie eut déjà introduit et fait accepter certaines mesures réformatrices.

4me subdivision : Néhémie 11-13.

§ **432**. Chacune des subdivisions précédentes forme un tout. Leur homogénéité première peut être discutée, comme nous venons de le voir pour les ch. **8-10** ; elles donnent pourtant une impression d'ensemble. Il en est autrement de la quatrième : celle-ci est tellement morcelée qu'elle produit l'effet d'un appendice (comparable à II Sam. **21-24**), dans lequel on aurait réuni certaines pièces qui n'ont pas trouvé leur place ailleurs.

On y trouve en premier lieu (ch. **11**) un document relatif à l'établissement de la population juive à Jérusalem et dans d'autres localités judéennes. C'est la répétition, avec de nombreuses divergences, du morceau inséré dans I Chron. **9**. Chose étrange, on discute encore actuellement si ce tableau se rapporte au temps de Zorobabel ou à celui de Néhémie. Sans doute, si l'on envisage **11** 1-2 comme faisant corps avec ce qui suit, on est tenté de rattacher le tout à la remarque de Néh. **7** 4, et par conséquent au moment où la reconstruction des murailles fut un fait accompli (444). Mais ces deux versets du début, lesquels manquent d'ailleurs dans I Chron.

9, peuvent très bien se détacher du reste du chapitre, et conservent même ainsi leur valeur historique, comme complément des mesures prises par Néhémie. Il paraît d'autant plus nécessaire de recourir à cette solution que les détails topographiques et généalogiques du reste du chapitre paraissent être mieux en accord avec les faits de l'époque de Zorobabel. Il n'en résulte pas d'ailleurs que ce tableau n'ait pas figuré originairement dans les Mémoires de Néhémie. Ceux-ci, qui renfermaient la liste conservée dans Néh. **7** 6-73a, peuvent tout aussi bien avoir enregistré le document en discussion, lequel aurait passé de là dans Néh. **11**. Nous avons émis plus haut (II, p. 329) l'avis que le dit document avait été inséré après coup dans le ch. **9** de I Chroniques. L'auteur de cette intercalation n'est pas le Chroniste lui-même, et il n'a pas emprunté son texte au livre de Néhémie : les différences entre les deux morceaux parallèles sont trop considérables pour cela. Au fond le parallélisme cesse avec I Chron. **9** 17 et Néh. **11** 19. Les données relatives aux Néthiniens et aux chantres, et celles concernant les localités de province, telles que nous les lisons dans 20-36, sont propres au texte de Néhémie.

Le morceau suivant (**12** 1-26) nous reporte également par son début à l'époque de Zorobabel et du prêtre Josué. Il énumère les chefs de familles sacerdotales et lévitiques. Mais il donne ensuite des détails généalogiques et statistiques qui se rapportent à des temps plus récents, et poursuit la série des grands prêtres jusqu'à Jaddua le contemporain d'Alexandre-le-Grand. Ce fait suffit pour prouver que la rédaction de ce document est sensiblement postérieure à l'époque d'Esdras et de Néhémie. Ces deux derniers y sont du reste mentionnés (26) comme vivant à une époque déjà ancienne.

La seconde moitié du ch. **12** (27-47) se rattache à **6** 15-16, comme il a été dit plus haut (II, p. 396). Elle décrit, au moins en partie, la fête célébrée à propos de la dédicace des nouvelles murailles. Elle est extraite des Mémoires de Néhémie, qui, selon toute probabilité, renfermaient encore d'autres données sur cette solennité, et ne se bornaient pas à en retracer presque exclusivement la partie musicale, objet des prédilec-

tions du Chroniste. Au point de vue de la topographie de Jérusalem, et en particulier de la question des portes de la ville, ce morceau est des plus précieux. L'emploi du pronom *je* (31, 38, 40) dénote l'emprunt fait aux Mémoires; mais il semble indubitable que le Chroniste ne s'est pas fait faute de compléter les données que lui fournissait sa source. Son style aisément reconnaissable se révèle en maints passages. Il n'y a pas lieu de supposer que son enthousiasme pour les chantres ait été ressenti au même degré par Néhémie. La péricope terminale (44-47) paraît avoir été spécialement retouchée par le Chroniste; la mention du « temps de Zorobabel et de Néhémie » (47) confirme cette impression.

Le ch. **13** commence par un passage (1-3) faisant allusion à une défense du Deutéronome (**23** 3-5). L'actualité de cette citation est soulignée aux versets suivants (4-5) par la mention des procédés bienveillants du grand prêtre Eliaschib à l'égard de l'Ammonite Tobija [1]. A ce propos, Néhémie nous apprend que, s'étant absenté de Jérusalem dans la 32me année d'Artaxerxès, il venait seulement d'y revenir (432). Il raconte les mesures qu'il prit à l'égard de Tobija, puis au sujet du paiement des dîmes, de l'observation du sabbat et des mariages avec les étrangères. Ce chapitre est tiré tout entier des Mémoires de Néhémie, sans modification appréciable. Il renferme à quatre reprises (14, 22, 29, 31) de courtes prières, comme Néhémie semble avoir eu l'habitude d'en insérer dans ses écrits (comp. **4** 4, **5** 19, **6** 9, 14). D'après l'hypothèse que nous avons indiquée concernant le ch. **10**, celui-ci viendrait se placer à la suite du ch. **13** et le complèterait très heureusement. Rappelons aussi, à ce propos, que plusieurs passages du livre de Malachie présentent des rapports avec le contenu de Néh. **13** (voir plus haut, I, p. 664).

§ **433**. L'examen du livre dit d'Esdras-Néhémie confirme pleinement la caractéristique que nous avons tirée du livre des Chroniques relativement à leur commun auteur. Les mêmes préoccupations dominantes se rencontrent dans la se-

[1] Si la qualification de Horonite, donnée à Sanballat, signifie qu'il était non de Beth-Horon, mais de Horonaïm en Moab (Es. **15** 5, Jér. **48** 3, 5, 34) la sentence de Deut. **23** trouverait ici une double application.



conde partie de son ouvrage. Naturellement son royalisme trouve moins d'occasions de se manifester. Mais son intérêt pour Jérusalem, pour le temple et le culte, pour les prêtres, les lévites, les chantres et les portiers s'atteste presque à chaque page, à l'exception de celles qu'il a empruntées telles quelles à l'une ou l'autre de ses sources. Le fait que le Chroniste nous a conservé, au moins fragmentairement, les Mémoires de Néhémie et d'Esdras lui crée un droit à notre reconnaissance; celle-ci serait plus grande encore si nous possédions en entier ces précieux documents. En outre le Chroniste est le seul écrivain qui nous fournisse une histoire des temps postexiliques, histoire incomplète, il est vrai, restreinte à certaines années et à certaines personnalités, mais pourtant des plus utiles puisque, à son défaut, nous demeurerions dans une ignorance à peu près totale. Si, tout bien compté, l'examen du livre des Chroniques ne donne pas un résultat bien favorable à son auteur, celui-ci se relève à nos yeux quand nous l'envisageons comme ayant aussi composé le livre d'Esdras-Néhémie[1].

[1] La Bible alexandrine renferme un livre auquel on donne le nom de III Esdras et qui est en étroite relation avec son homonyme canonique. On y trouve également un ouvrage apocalyptique qu'on nomme IV Esdras. Il sera parlé plus loin de ces deux écrits, à propos des Apocryphes et des Pseudépigraphes.

QUATRIÈME PARTIE

LES APOCRYPHES

ET

LES PSEUDÉPIGRAPHES

CHAPITRE PREMIER

Les Apocryphes.

§ **434**. La littérature religieuse du judaïsme postexilique ne se compose point exclusivement des livres admis dans la Bible hébraïque. A côté de ceux-ci, beaucoup d'autres ouvrages furent écrits au cours des derniers siècles avant l'ère chrétienne, ou plutôt avant la ruine de Jérusalem, car c'est cette dernière date qui marque la fin d'une période dans l'histoire du peuple juif. Ces écrits, que sont-ils devenus? Les uns sont perdus, mais d'autres subsistent encore et sont parvenus jusqu'à nous, sinon tous dans leur langue originale, du moins dans des traductions. L'étude de cette littérature judaïque est de la plus grande utilité pour quiconque s'intéresse aux livres de l'A. et du N. T. Il ne saurait en effet être indifférent de connaître les produits de l'activité littéraire au sein de la nation juive durant cette époque de transition qui précède l'avènement du christianisme.

Bien plus : au milieu de tous ces écrits, il en est un certain nombre qui ont eu un destin particulier. Ils ont été, suivant les temps, les régions et les milieux, associés aux livres canoniques ou pour mieux dire classés au même rang que ces derniers. Ces livres-là méritent tout particulièrement d'attirer l'attention de quiconque s'intéresse à la Bible. S'ils ne font pas partie intégrante du recueil sacré, ils ne lui sont pourtant pas entièrement étrangers. Ils ont figuré jadis dans les vieilles Bibles grecques et latines; ils ont été lus publique-

ment dans le culte chrétien, cités et commentés comme faisant autorité par les Pères et par les docteurs de l'Eglise, officiellement reconnus pour canoniques par l'Eglise catholique romaine et par l'Eglise grecque orthodoxe; ils ont eu leur place dans les Bibles protestantes qu'on a éditées jusqu'à la fin du XVIII[e] siècle et que lisaient nos aïeux. N'y a-t-il pas là des motifs suffisants pour leur consacrer quelques recherches et quelque intérêt? Si, depuis un siècle environ, ils sont tombés dans un oubli relatif au sein des Eglises protestantes, c'est là une erreur regrettable et une injustice qu'il faut réparer.

Quand nous décrirons plus loin la formation du recueil de l'A. T., quand, en d'autres termes, nous esquisserons l'histoire du canon, nous aurons à revenir sur la question des livres dits apocryphes, et nous verrons par quelles vicissitudes ces écrits ont passé. Pour le moment, nous n'avons pas à nous occuper de leurs destinées ultérieures, mais seulement à les passer en revue, en traçant de chacun d'eux une brève caractéristique. Nous ne les analyserons pas en détail comme nous l'avons fait pour les livres canoniques, et cela pour deux motifs : d'abord pour ne pas allonger démesurément les dimensions du présent ouvrage, et puis parce qu'il vient de paraître en français un livre consacré aux Apocryphes et dans lequel on trouvera l'étude circonstanciée et approfondie de tous ces écrits [1].

Nous ferons rentrer dans notre examen les livres que l'on rencontre ordinairement dans les Bibles protestantes françaises dites « à Apocryphes ». Il en est, parmi ces écrits, qui, à parler strictement, ne devraient pas y figurer. Nous verrons quelle attitude ont prise à leur égard les Eglises romaine et grecque; mais nous croyons devoir nous placer au point de vue de nos lecteurs et nous laisser diriger ici par les habitudes de nos pères [2].

Quant au classement à adopter, les livres dits apocryphes

[1] L.-E.-Tony André : *Les Apocryphes de l'Ancien Testament*, Florence 1903.

[2] C'est du reste ce qu'a fait Reuss dans sa traduction de la Bible, à laquelle nous renvoyons nos lecteurs, pour peu qu'ils désirent lire les Apocryphes dans une version plus intelligible que celles de nos vieilles Bibles.

appartiennent à des genres très divers; on les répartit d'ordinaire en deux catégories, les ouvrages narratifs et les ouvrages didactiques. Cette division est satisfaisante et nous nous y rangerons volontiers. Mais nous croyons devoir, au préalable, détacher de l'ensemble des Apocryphes, pour en former une section à part, certains écrits qui sont en relation étroite avec quelques livres canoniques et qu'il est plus juste de considérer comme des adjonctions complémentaires plutôt que d'en faire des œuvres distinctes. Nous rangerons sous cette première rubrique les *Adjonctions à Esther* et *à Daniel*, la *Prière de Manassé, III Esdras*, la *Lettre de Jérémie* et le *livre de Baruc*. Puis, dans la section des livres narratifs, nous aurons *I*, *II* et *III Maccabées*, *Judith* et *Tobit*, et dans celle des livres didactiques l'*Ecclésiastique* et la *Sapience*.

I. Adjonctions aux livres canoniques.

1. Adjonctions à Esther.

§435. Nous avons indiqué plus haut (II, p. 253) quelles étaient les données supplémentaires qu'on trouve dans les fragments apocryphes d'Esther et à quelles places ceux-ci s'intercalent dans l'ouvrage canonique. Nous avons également mis en lumière le motif qu'il faut sans doute assigner à leur composition, à savoir le désir de donner un caractère religieux à un livre qui en était ostensiblement dépourvu. Cette intention ne suffit pas, il est vrai, pour expliquer jusqu'aux moindres détails des additions. Mais il est aisé de comprendre qu'une fois engagés sur la voie des embellissements, l'auteur ou les auteurs des adjonctions ne se soient pas bornés à introduire l'élément religieux et qu'ils aient inséré çà et là certains traits qui leur étaient fournis par leur imagination ou par la légende.

Les adjonctions à Esther ont été écrites en grec. Certains critiques ont supposé qu'elles étaient, en tout ou en partie, traduites d'un original hébreu ou araméen, mais cette hypothèse paraît devoir être écartée. Les sémitismes qu'on ren-

contre sont de ceux qui caractérisent les auteurs juifs écrivant en grec. Flavius Josèphe ayant déjà connu les additions à Esther, celles-ci ont été composées au plus tard au début de l'ère chrétienne; elles sont même probablement un peu plus anciennes. Elles ont vraisemblablement vu le jour en Egypte et non pas en Palestine. Rien ne prouve qu'elles soient l'œuvre d'un seul auteur : plusieurs mains peuvent y avoir collaboré. Il est possible d'ailleurs que, déjà avant d'être rédigées sous la forme où nous les possédons, elles aient été en circulation parmi les Juifs oralement ou peut-être même par écrit.

Il faut encore mentionner le fait assez singulier d'une note terminale, sorte de post-scriptum, qui se trouve à la suite du livre d'Esther dans la version des Septante, et qui est conçue dans les termes suivants : « Dans la quatrième année du règne de Ptolémée et de Cléopâtre, Dosithée, qui disait être prêtre et lévite, et son fils Ptolémée apportèrent l'épître ci-dessus qu'ils disaient être celle des « Phrouraï » (Pourim) et avoir été traduite par Lysimaque, fils de Ptolémée, d'entre ceux de Jérusalem ». Ces quelques lignes constituent, dans un sens, une « adjonction à l'Esther canonique »; mais elles ne peuvent pas être rangées dans la même catégorie que les morceaux énumérés et examinés plus haut. En effet, elles doivent plutôt être considérées comme une remarque rédactionnelle destinée à fixer la date et les circonstances où une portion du livre d'Esther a été traduite en grec. Cette portion, c'est l'épître relative à la célébration de la fête de Pourim. Or ce document rentre dans la catégorie des adjonctions composées en grec et qui n'ont pas eu besoin d'être traduites. On ne comprend donc pas quel peut avoir été le rôle du traducteur Lysimaque, ni pourquoi Dosithée et son fils sont censés avoir apporté seulement un fragment de l'ouvrage au lieu de la totalité. On ne voit pas non plus clairement d'où ils l'ont apporté et à qui ils l'ont remis. Les indications chronologiques sont également embarrassantes, car tous les rois de la dynastie des Lagides ont porté le nom de Ptolémée, et parmi eux il n'en est pas moins de quatre qui ont

eu pour épouse une Cléopâtre; il y a lieu de croire qu'il s'agit de Ptolémée VIII Soter II (117-81) et par conséquent de l'an 114 av. J.-C. Dosithée et son fils, ainsi que Lysimaque, sont parfaitement inconnus. Lysimaque, tout au moins, est présenté comme étant de Jérusalem. Il ne s'ensuit pas, toutefois, comme on l'a parfois prétendu, qu'aux termes du texte la traduction ait été faite à Jérusalem même. Le traducteur pouvait être originaire de cette ville, mais avoir accompli son œuvre ailleurs. Or, d'une façon générale, il semble que les versions grecques des livres bibliques soient de provenance alexandrine, et les adjonctions apocryphes paraissent avoir également pris naissance en Egypte.

2. *Adjonctions à Daniel.*

§ **436**. Les morceaux à mentionner ici sont au nombre de cinq, et peuvent se diviser en deux catégories distinctes.

A la première appartiennent ceux qui sont en rapport étroit avec l'ouvrage canonique et que l'on ne saurait envisager isolément. Tels sont la *Prière d'Azaria* et le *Cantique des trois jeunes Hébreux dans la fournaise*. L'un et l'autre, il est vrai, comme nous l'avons vu plus haut (II, p. 295-296), n'ont sans doute pas été composés tout exprès pour figurer à la place qu'ils occupent; c'étaient des psaumes, des prières existant à l'état de pièces séparées, et qui, au moyen de quelques lignes d'introduction, ont été adaptées à la circonstance. On trouvait probablement étrange que, dans la position terrible où ils étaient, Azaria et ses compagnons fussent demeurés silencieux et n'eussent pas exprimé à haute voix leurs sentiments de confiance en Dieu. On y a suppléé par l'insertion de ces deux poèmes. Toutefois, l'on ne peut pas dire que le choix ait été particulièrement heureux. La pensée se meut dans les généralités; les préoccupations du poète paraissent se rapporter aux destinées du peuple juif dans son ensemble plutôt qu'à une situation déterminée. Il se peut fort bien que ces deux cantiques aient été originairement rédigés en grec; mais il est également admissible qu'ils aient d'abord existé en hébreu. L'analogie qu'ils présentent avec la version grecque des portions canoniques tendrait à faire accepter

la supposition d'un original hébreu : un même traducteur aurait fait passer en grec le livre canonique et les adjonctions apocryphes. Si l'on ne veut pas se ranger à cette hypothèse, il faut du moins reconnaître que l'auteur de la version des parties canoniques a retouché les fragments apocryphes et les a marqués de son empreinte.

Le cantique d'Azaria renferme (38) un passage significatif, permettant de préciser la date de ce poème. « Dans le moment présent, y lisons-nous, il n'y a ni chef, ni prophète, ni conducteur, ni holocauste, ni sacrifice, ni offrande, ni parfum, ni lieu pour apporter les prémices devant toi et pour trouver miséricorde. » Ces mots très clairs paraissent faire allusion à la période pendant laquelle Antiochus Epiphane suspendit le culte du temple (168-165). En revanche, dans le Cantique des trois jeunes gens dans la fournaise, plusieurs détails sont de nature à faire penser que le temple avait été rouvert et que, par conséquent, ce poème est d'une date quelque peu postérieure au précédent.

Une seconde catégorie comprend trois récits dont Daniel est le héros, mais qui sont sans lien avec les narrations du livre canonique. Le premier de ces épisodes est intitulé l'*Histoire de Susanne*. Il raconte la dramatique aventure de Susanne, femme remarquable à la fois par sa piété et par sa grande beauté et qui fut accusée d'adultère par deux vieillards, occupant de hautes fonctions au sein du peuple. Ils étaient tous deux épris de Susanne, et, ne pouvant l'amener à céder à leur coupable passion, ils portèrent un faux témoignage contre elle. Le tribunal devant lequel elle comparut la déclara coupable et la condamna à mort, malgré ses protestations d'innocence. Comme elle invoquait le secours de Dieu, le jeune Daniel intervint, obtint que le procès recommençât, interrogea séparément les deux accusateurs, les amena à se contredire et réussit ainsi à faire acquitter Susanne, tandis que les deux faux témoins subissaient à leur tour la sentence capitale.

Ce récit, tel qu'il nous est parvenu, renferme certaines invraisemblances et contradictions de détail. Cependant, l'anecdote en elle-même n'a rien d'inadmissible, et l'on peut

sans difficulté croire qu'un incident de ce genre s'est produit en réalité. La question d'historicité demeure donc ouverte. Comme beaucoup d'autres récits de l'A. T. et du livre de Daniel en particulier, cette petite narration paraît avoir pour but de montrer que Dieu n'abandonne pas ceux qui se confient en lui et qu'il délivre les innocents en confondant leurs adversaires. Si le personnage qui survient avec tant d'à-propos pour sauver Susanne est identifié avec Daniel, c'est sans doute dans le but de faire ressortir la merveilleuse sagesse dont celui-ci était doué.

Il n'est pas probable que l'Histoire de Susanne ait été écrite en hébreu. On y rencontre des jeux de mots qui s'expliquent par l'emploi du grec. S'il s'agissait d'une version, il faudrait admettre que le traducteur a réussi à reproduire en grec les particularités de l'original sémitique, ce qui n'est guère vraisemblable. Il est donc naturel d'assigner à ce conte une origine alexandrine. On peut supposer qu'il date du IIe ou du Ier siècle av. J.-C. Peut-être Daniel n'y figurait-il pas à l'origine, et ce récit n'a-t-il été introduit qu'après coup dans le cycle des écrits consacrés à ce personnage.

Les deux autres narrations qu'il reste à étudier se rapportent au contraire à la situation que Daniel occupait à la cour de Babylone, et sont par conséquent liées étroitement aux données du livre canonique.

L'*Histoire de Bel* fait connaître l'ingénieux stratagème imaginé par Daniel pour démasquer la supercherie mise en œuvre par les prêtres du faux dieu. Ceux-ci réclamaient pour leur temple, jour après jour, des aliments en abondance que le dieu était censé manger. Le roi, désirant fermer la bouche aux insinuations de Daniel, fait sceller la porte du temple. Le lendemain, les vivres ont pourtant disparu. Mais comme Daniel avait fait répandre de la cendre sur le sol, on y découvre de nombreuses traces de pas aboutissant à une porte secrète. Les prêtres, convaincus d'imposture, sont mis à mort; le temple et l'idole sont détruits.

L'*Histoire du dragon* fait suite à la précédente; elle parle d'un serpent gigantesque qu'on adorait à Babylone et que Daniel réussit à empoisonner. Irrités de cette mort, les Ba-

byloniens forcent leur roi à faire jeter Daniel dans la fosse aux lions. Daniel, épargné par les bêtes féroces, est miraculeusement nourri par le prophète Habacuc qu'un ange transporte à cet effet de Judée à Babylone (comp. plus haut, I, p. 626). Le septième jour, le roi, étant venu à la fosse aux lions, y trouve Daniel vivant, l'en retire avec joie et y fait jeter à sa place ses ennemis.

L'un et l'autre de ces récits ont une intention polémique : ils veulent combattre le paganisme en le ridiculisant. Ils ont sans doute été composés en Egypte au cours du IIe ou du Ier siècle avant l'ère chrétienne, et selon toute probabilité en grec. Dans la version des Septante, ils sont précédés d'un titre qui les présente comme tirés « de la prophétie d'Habacuc, fils de Josué, de la tribu de Lévi ». Cette mention peut donner naissance à certaines conjectures; on peut en particulier se demander s'il n'existait pas un ouvrage pseudépigraphe attribué à Habacuc, et qui, outre les deux récits en question, aurait renfermé d'autres éléments encore. L'Histoire du dragon a emprunté au livre canonique de Daniel l'épisode de la fosse aux lions; elle a ainsi, à côté de sa portée polémique, un but édifiant, analogue à celui que nous indiquions tout à l'heure pour l'Histoire de Susanne.

3. *La Prière de Manassé.*

§ **437**. Le livre des Chroniques (II **33** 18-19) mentionne à deux reprises la prière adressée à Dieu par le roi Manassé. Le Chroniste indique deux ouvrages où cette prière se trouvait rapportée : les Actes des rois d'Israël et les paroles de Hozaï (ou des voyants? comp. plus haut, II, p. 314, 366). Cette prière ne nous a pas été conservée, mais nous possédons un court poème, composé en grec par un homme pieux, juif ou chrétien, et qui ressemble à certains psaumes. Sans renfermer aucun trait qui s'applique directement et nécessairement à Manassé, il exprime pourtant des sentiments semblables à ceux que pourrait avoir éprouvés le roi prisonnier et repentant. Par le fond et par la forme ce morceau a une réelle valeur. Il décrit avec simplicité et non sans talent la grandeur

de Dieu, sa justice et sa miséricorde; il proclame la nécessité de la repentance et de l'humiliation. Quelles qu'aient été l'inspiration première et la destination originale de cette composition, on peut dire qu'elle comble avec à-propos une lacune du récit des Chroniques et qu'en même temps elle fournit un exemple édifiant de prière, peut-être avec une arrière-pensée liturgique.

La Prière de Manassé ne se trouve pas comme ouvrage distinct dans les manuscrits des Septante et pas davantage comme adjonction au livre des Chroniques. Sa première apparition doit être signalée ailleurs, à savoir dans les *Constitutions apostoliques*, écrit pseudépigraphe chrétien, datant à peu près de l'an 400 apr. J.-C., ou, plus exactement encore, dans l'ouvrage qui a servi de base aux Constitutions, la *Didascalia*, datant du IIIe siècle. De là elle a passé dans un recueil d'hymnes ecclésiastiques, empruntés en grande majorité, mais non exclusivement, aux écrits bibliques de l'A. et du N. T., et qu'on rencontre dans certains manuscrits et certaines éditions des Septante. Toutefois ni l'Eglise romaine, ni l'Eglise grecque n'ont jamais songé à proclamer la canonicité de la Prière de Manassé. Il est d'autant plus singulier que Luther et les diverses Eglises protestantes aient inséré cet opuscule dans leur recueil des Apocryphes; on a pu dire, avec une légère teinte de paradoxe, mais avec un fond de vérité, que, si la Prière de Manassé a trouvé accès dans la Bible, c'est en somme à Luther qu'elle le doit [1].

Il est très difficile d'indiquer, même approximativement, l'époque où la Prière fut composée. Elle peut être sensiblement postérieure à l'ère chrétienne; mais il est également admissible qu'elle provienne de la période où ont pris naissance tant d'écrits pseudépigraphes et que son auteur ait vécu au IIe ou au Ier siècle av. J.-C. On ne saurait démontrer du reste qu'elle ait été composée à l'origine comme « Prière de Manassé » : elle peut avoir été revêtue de cette dénomination après coup.

[1] Voir E. Nestle : *Septuagintastudien*, III et IV, Stuttgart 1899 et 1903.

4. *III Esdras.*

Ici, il semble que nous ayons affaire non plus à des adjonctions apocryphes, mais à un véritable livre, figurant en entier dans la collection des écrits extra-canoniques. Toutefois, il faut éviter de juger sur les apparences. En réalité, l'Esdras apocryphe ne renferme qu'un petit nombre de pages qui lui appartiennent exclusivement et il est formé, en majeure partie, de morceaux qui figurent aussi dans certains livres du recueil hébreu. En voici la liste :

III Esdr.	1	=	II Chron. 35 1-36 21.
	2 1-14	=	Esdr. 1.
	15-26	=	Esdr. 4 7-24.
	5 7-70	=	Esdr. 2 1-4 5.
	6 1-9 36	=	Esdr. 5-10.
	9 37-55	=	Néh. 7 73b-8 13a.

Il ne faudrait toutefois pas croire que le texte de cet ouvrage soit tout à fait identique à celui des passages correspondants des autres livres bibliques. Il diffère de la version grecque des Septante et s'écarte notablement de l'original hébreu. Divers indices tendent à faire admettre qu'une traduction grecque de l'œuvre du Chroniste avait été faite d'une façon indépendante, antérieurement aux travaux des Septante. C'est à cette version-là qu'aurait puisé le compilateur de III Esdras. Il aurait eu pour but de rassembler les principales données relatives à la restauration, ce qu'indique avec justesse l'ancienne traduction latine (*Vetus Latina*), qui intitule cet ouvrage : *De templi restitutione*. En rédigeant cette compilation, l'écrivain paraît avoir été guidé dans son choix de textes par quelque préoccupation spéciale, mais il est difficile de discerner quelle elle pouvait être. On ignore d'ailleurs quel but il assignait à son œuvre, s'il la destinait à ses concitoyens, ou bien si, comme on l'a supposé, il voulait la présenter à quelque monarque étranger, à l'un des Ptolémées peut-être ou des Séleucides, si ce n'est pas faire remonter trop haut la date de cet écrit.

Celui-ci nous est-il parvenu en entier? C'est ce que l'on est

conduit à se demander. Le possédons-nous tel que son auteur l'a composé, ou bien seulement d'une façon tronquée? Le livre commence au milieu de l'histoire du règne de Josias par le récit de la célébration de la Pâque. La fin de l'ouvrage est encore beaucoup plus abrupte, car la narration s'arrête brusquement, laissant une phrase à moitié achevée; il semblerait vraiment que la dernière partie ait été enlevée après coup, à moins qu'on ne préfère admettre que l'écrivain a été interrompu dans son travail et n'a pu le terminer.

Si III Esdras ne renfermait rien d'autre que les chapitres indiqués ci-dessus, parallèles à quelques fragments des Chroniques, d'Esdras et de Néhémie, cet écrit devrait être simplement envisagé comme une autre version grecque de l'original hébreu, distincte des Septante. Ce qui lui donne un caractère plus autonome et en fait, dans une certaine mesure, un ouvrage à part, c'est qu'il renferme (**3** 1-**5** 6) un récit totalement étranger aux narrations canoniques : l'*Histoire des pages de Darius*.

Voici le thème de ce conte, qui est présenté avec art et d'une façon attrayante. Il s'agit d'une sorte de joute ou de concours où trois pages du roi Darius font assaut d'esprit : chacun d'eux énonce ce qui est à ses yeux le plus puissant, et justifie son assertion par un discours. Le premier se prononce pour le vin; le second nomme le roi; le troisième enfin, après avoir vanté les femmes, place encore plus haut la vérité. C'est ce dernier, le Juif Zorobabel, qui obtient le prix; invité à demander une faveur, il réclame du roi l'accomplissement d'une promesse faite autrefois par Cyrus, et renouvelée naguère par Darius lui-même, concernant la restauration de Jérusalem et du temple et la restitution des vases sacrés. Ensuite (**5** 1-6) le récit décrit les préparatifs du voyage qu'entreprennent, pour rentrer en Judée, les déportés conduits par le prêtre Josué et par le fils de Zorobabel.

Il est à peine nécessaire de faire remarquer le désaccord entre cette narration et celle de l'Esdras canonique, reproduite d'ailleurs, mais dans un ordre différent, par III Esdras. Ces deux ouvrages attribuent, l'un comme l'autre, l'édit de restauration à Cyrus, et placent sous son règne l'entrée en scène

de Josué et de Zorobabel. Le conte des trois pages doit donc être considéré comme une composition fantaisiste, sans portée historique et poursuivant un but d'enseignement moral. Il se peut même fort bien qu'on racontât l'histoire d'une joute entre les trois pages d'un souverain avant d'avoir songé à identifier ce roi avec Darius Ier et l'un des jeunes gens avec Zorobabel. Rien dans cette narration ne fait supposer qu'elle ait été primitivement écrite en hébreu; il semble au contraire qu'elle a été rédigée en grec. L'auteur de III Esdras a jugé intéressant de l'incorporer à son œuvre. Nous ignorons totalement à quelle source il l'a empruntée.

Quant à la péricope concernant le voyage des déportés, elle paraît être d'une autre provenance que l'Histoire des trois pages. En effet, elle fait intervenir le fils de Zorobabel, alors que d'après le récit précédent Zorobabel lui-même est un jeune homme. En outre, ces versets paraissent être une traduction de l'hébreu. Leur texte original ne se rencontre toutefois nulle part dans les écrits de la Bible hébraïque, et leurs données sont en désaccord avec celles du passage parallèle de l'Esdras canonique.

On peut dire, d'une façon générale, que l'existence même du livre appelé III Esdras et les conditions dans lesquelles il se présente à nous soulèvent diverses questions embarrassantes, auxquelles on n'a pas donné jusqu'ici de réponse satisfaisante.

III Esdras, y compris l'épisode des pages de Darius, a été largement utilisé par Flavius Josèphe[1]. Sa rédaction doit donc être sensiblement antérieure à cet écrivain, et remonte probablement à la même époque que celle des adjonctions à Esther et à Daniel. Il n'y a guère lieu de douter que son auteur soit un Juif alexandrin, écrivant au IIe ou Ier siècle av. J.-C.

Dans l'église romaine III Esdras n'est pas canonique; il l'est seulement dans l'Eglise grecque. On lui a donné le nom de III Esdras, parce que l'Esdras canonique et le livre de Néhémie comptent comme I Esdras et II Esdras. Il est même

[1] Lorsque la leçon de III Esdras diffère de celle de ses parallèles canoniques, Josèphe lui accorde volontiers la préférence.

arrivé, et il arrive encore parfois, qu'on fasse à l'ouvrage extra-canonique dont nous parlons l'honneur de le désigner comme I Esdras; c'est ce qu'on fait dans les éditions de la version des Septante, et cet exemple est suivi par les Anglais. Il importe donc d'être mis en garde contre les confusions qui résultent de cette nomenclature vacillante et embrouillée. Comme le livre en question ne figure pas dans la Bible hébraïque, mais seulement dans l'A. T. alexandrin, on emploie aussi quelquefois pour en parler le terme d'Esdras grec. Cette expression est assez commode, mais elle risque à son tour de créer une équivoque, car il existe naturellement aussi une version grecque de l'Esdras canonique. Pour écarter tout malentendu, on a proposé d'adopter le nom de Pseudo-Esdras, mais ce terme ne serait pas d'une parfaite exactitude. Enfin, on a cru longtemps que III Esdras avait porté autrefois le titre d'« Esdras le prêtre »; mais il a été reconnu que c'était là une erreur, et que cette qualification était employée aussi bien pour l'Esdras canonique que pour l'Esdras apocryphe.

5. La Lettre de Jérémie.

§ **438**. Cette lettre est censée adressée par le prophète Jérémie aux Juifs déportés par Nébucadnetsar. Elle les met en garde contre l'idolâtrie, et décrit le paganisme babylonien sous des couleurs ridicules et odieuses. Cette composition est un pastiche, écrit en grec à une époque sans doute assez tardive, mais pourtant antérieure à l'ère chrétienne[1]. Elle s'inspire en particulier de Jér. **10** 1-16. L'idée d'imputer à Jérémie une semblable épître peut avoir été suggérée par l'existence, dans le livre de Jérémie (**29**), d'une lettre authentique du prophète aux déportés de Babylonie. Il est intéressant de noter que les 70 ans de Jér. **29** 10 se transforment en 7 générations dans la Lettre de Jérémie (2).

[1] On a vu dans II Macc. **2** 2 une allusion à la Lettre de Jérémie; mais il suffit pour expliquer ce passage de recourir au livre canonique de Jérémie et spécialement à **10** 1 ss.



6. Le livre de Baruc.

Dans certains manuscrits de la Bible grecque, la Lettre de Jérémie ne figure pas comme un ouvrage à part, mais elle est simplement considérée comme formant le sixième et dernier chapitre du livre de Baruc. Même là où ces deux écrits sont distincts l'un de l'autre, ils sont placés côte à côte, séparés quelquefois par les Lamentations. On le voit, la tendance était d'envisager les Lamentations, Baruc et la Lettre comme un trio de satellites, adjoints au recueil des prophéties de Jérémie. Il n'est donc pas illégitime de classer le livre apocryphe dit de Baruc comme une adjonction au livre canonique de Jérémie; il s'y rattache toutefois d'une façon moins directe et moins étroite que ce n'est le cas pour les adjonctions à Daniel ou à Esther.

Le personnage historique auquel est attribué le livre de Baruc n'est autre que le compagnon fidèle, l'ami dévoué de Jérémie, qui, en plus d'une occurrence, lui a servi de secrétaire (**32** 12-16, **36** 4 ss., **45**), qui a partagé sa destinée et qui l'a suivi jusqu'en Egypte (**43** 6-7). Mais il ne saurait être question d'admettre l'authenticité de cet ouvrage, qui date d'une époque très postérieure et présente tous les caractères d'un pseudépigraphe. Nous ne pouvons pas davantage le considérer comme une unité, comme un tout homogène. En réalité, le livre de Baruc se compose de deux écrits distincts, simplement juxtaposés et dus à deux auteurs différents.

En premier lieu, nous avons dans **1** 1-**3** 8 un message censé écrit en Babylonie par Baruc: il y fait une solennelle confession des péchés d'Israël et y joint une prière de repentance à propos de la destruction du temple et de la ville sainte. Le préambule narratif (**1** 3-14) qui accompagne ce document renferme plusieurs détails inconciliables avec les faits historiques de l'époque tels que nous les connaissons par les sources les plus autorisées: ainsi il mentionne un prêtre Jéhojakim, fils d'Hilkija, auquel aurait été adressée la lettre rédigée par Baruc au nom des déportés et en particulier du roi Jéconias; Baruc lui-même aurait été chargé de se rendre

à Jérusalem pour y porter ce message, ainsi que de l'argent collecté parmi les exilés. Le récit y ajoute encore des détails concernant des vases d'argent destinés au temple et exécutés sur l'ordre de Sédécias ; Baruc aurait été chargé de les rapporter au pays de Juda. Ces données sont extrêmement confuses, et c'est sans doute, comme le dit Reuss, « un tissu de fictions ». Ajoutons encore que l'argent dont Baruc est porteur doit être employé à des sacrifices, et que les Juifs de Babylonie convient leurs concitoyens de Jérusalem à « prier pour la vie de Nabuchodonosor, roi de Babylone, et pour la vie de son fils Balthasar ». Quant à la lettre écrite par Baruc et emportée par lui dans son voyage, elle doit faire l'objet d'une « lecture solennelle dans la maison du Seigneur aux jours de fête ». Ce morceau, comme on le voit, fourmille d'invraisemblances. Il serait, au surplus, fort possible qu'il eût été fabriqué après coup pour servir d'introduction à l'exhortation qui le suit. Celle-ci, qui commence avec **1** 15, pouvait très bien n'avoir pas d'autre suscription que les v. 1-2. Au reste, d'après ces deux versets, comme d'après les v. 3-14, on serait conduit à admettre que Baruc a été déporté en Babylonie, au moins d'une façon temporaire, ce qui ne s'accorde point avec les données du livre canonique de Jérémie ; en effet, d'après celui-ci, Baruc a été entraîné en Egypte avec Jérémie lui-même, lors de la fuite précipitée de Jochanan et de ses compagnons (Jér. **43** 6).

Le message aux habitants de Jérusalem (**1** 15-**3** 8) ne laisse pas d'être animé d'un souffle religieux et d'un sentiment de repentance et de piété réelles et sincères. Il rappelle à beaucoup d'égards la prière analogue insérée dans Dan. **9** et paraît s'en être inspiré au point d'en être une sorte de pastiche. Le fait que Balthasar (Belschatsar) est nommé dans le préambule (**1** 11, 12) indique également un rapport avec le livre de Daniel qui, comme on le sait, met en scène ce personnage (**5** 1, **7** 1, **8** 1) et en fait à tort un fils de Nébucadnetsar.

Cette première partie du livre de Baruc est écrite dans un grec fortement entaché de sémitismes ; la plupart des critiques en concluent que c'est la traduction d'un original hébreu ; ils allèguent même comme preuves certaines tournures

et certains malentendus qui, disent-ils, ne s'expliqueraient pas s'il ne s'agissait pas d'une version. D'autres savants en revanche, tout en concédant que le style du livre de Baruc laisse beaucoup à désirer, estiment pourtant qu'il faut écarter l'hypothèse d'un texte hébreu original ; selon eux, les particularités de langage et d'expression résulteraient d'emprunts faits aux traductions grecques de Daniel et de Jérémie[1].

La seconde partie du livre de Baruc (**3** 9-**5** 9) diffère profondément de la première. D'abord, au point de vue de la forme, elle est écrite dans un grec très pur, non dépourvu d'élégance ; personne ne songe à y voir la version d'un original hébreu. Quant au fond, c'est un discours adressé à Israël, en vue de le consoler de ses malheurs et de l'exhorter à l'espérance. Ceux auxquels cet appel est destiné vivent depuis longtemps sur la terre étrangère ; l'écrivain les entretient du passé et leur rappelle les privilèges d'Israël. Il les presse de reprendre courage et leur promet une glorieuse restauration. L'auteur de cette composition a beaucoup étudié les écrits des prophètes et y a puisé les matériaux de son œuvre. On peut partager ce morceau en deux subdivisions. Dans la première (**3** 9-**4** 4) la note qui prévaut, c'est l'exhortation à la sagesse ; dans la seconde (**4** 5-**5** 9), c'est la consolation et l'encouragement qui dominent. Il ne semble pourtant pas nécessaire d'admettre deux auteurs différents pour ces deux subdivisions, qui peuvent fort bien provenir du même écrivain.

La première partie du livre de Baruc est en tout cas d'une date plus récente que le livre de Daniel ; si la prière de Dan. **9** est elle-même, comme nous l'avons admis, une adjonction plus tardive, Baruc **1** 1-**3** 8 est encore plus récent. Mais c'est en vain que l'on cherche au temps des Maccabées

[1] Les adversaires d'un original hébreu de Bar. **1** 1-**3** 8 invoquent l'opinion énoncée par Jérôme et Epiphane ; leurs contradicteurs écartent volontiers ce double témoignage comme dénué d'une autorité suffisante. Pour nous, il nous semble que les deux écrivains susmentionnés n'ont point la prétention d'affirmer qu'il n'y a jamais eu un texte hébreu de Baruc ; ils se bornent à dire que ce texte leur est inconnu et que les juifs n'admettent pas Baruc dans le recueil de leurs livres saints.

et des rois hasmonéens une situation historique qui s'adapte à la rédaction d'un semblable écrit, dans lequel la ruine de Jérusalem est en quelque sorte traitée comme une actualité. Aussi plusieurs critiques n'hésitent-ils pas à penser que c'est la destruction de Jérusalem en 70 apr. J.-C. qui se trouve à l'arrière-plan de cette composition. La seconde partie (**3** 9-**5** 9) paraît également devoir être assignée à la même époque et expliquée par les mêmes circonstances. Ainsi le livre de Baruc dans son ensemble ne proviendrait pas d'un temps antérieur à la fin du Ier siècle de l'ère chrétienne. Cette hypothèse est encore confirmée par le fait que le ch. **5** a manifestement subi l'influence du **11**e des Psaumes dits de Salomon, ouvrage pseudépigraphe dont nous parlerons plus loin et qui date vraisemblablement du milieu du Ier siècle av. J.-C. Enfin, il importe de noter que le livre de Baruc n'est jamais mentionné ni cité par aucun écrivain avant les dernières années du IIe siècle apr. J.-C. A cette date-là il apparaît pour la première fois dans les œuvres d'Irénée et d'Athénagore. Les Pères de l'Eglise citent avec prédilection le passage **3** 38, où il est dit que « la sagesse est apparue sur la terre et a conversé avec les hommes »; ils y voyaient une prédiction de la venue du Christ. Certains auteurs modernes envisagent ce passage comme une interpolation chrétienne; cette supposition nous semble insuffisamment motivée, les données de l'A. T. suffisant à justifier la présence de cette phrase dans un écrit juif.

II. Livres narratifs.

§ **439**. Après avoir étudié ceux des livres dits apocryphes qui se rattachent plus ou moins étroitement à telle ou telle œuvre canonique, nous abordons les autres écrits rangés dans la même catégorie, mais qui doivent être considérés comme des ouvrages à part et qui ont par eux-mêmes une importance plus grande. Ils appartiennent à deux genres littéraires, qui sont la narration et la poésie gnomique. Dans la première classe il faut ranger *I Maccabées*, œuvre vraiment historique, à côté de laquelle figurent en moins bon rang ses

homonymes, *II* et *III Maccabées*, compositions légendaires qui forment la transition aux récits purement fictifs, représentés par les livres de *Judith* et de *Tobit*. L'autre classe, celle des écrits didactiques, comprend deux livres d'une haute valeur, l'*Ecclésiastique* et la *Sapience*.

1. *I Maccabées*.

Cet ouvrage est, nous l'avons déjà dit, un livre historique: on peut le définir ainsi au sens propre de ce terme. Il est écrit d'une façon méthodique et en suivant strictement l'ordre chronologique des faits. Il a pour but de raconter l'histoire des Juifs à partir de l'avènement d'Antiochus Epiphane (176 av. J.-C.) et il la poursuit jusqu'à la mort de Simon Maccabée en 135 av. J.-C. Il commence par un court préambule (1 1-7) qui relate brièvement les exploits d'Alexandre-le-Grand. Puis, après quelques lignes seulement consacrées, en termes très généraux et vagues, aux rois successeurs du grand conquérant, il passe immédiatement à Antiochus Epiphane. Il signale la fâcheuse tendance qu'avaient alors bon nombre de Juifs de s'accommoder au régime païen et de lui faire des avances. Il parle ensuite des démêlés d'Antiochus avec l'Egypte et de sa victoire en 170 sur le roi Ptolémée VI Philométor. Puis il décrit la venue d'Antiochus à Jérusalem et le commencement des persécutions exercées par lui contre les Juifs. Deux ans plus tard (168), après qu'Antiochus a été contrarié dans ses projets sur l'Egypte par l'ambassade romaine de Popilius Lénas, la persécution se renouvelle, le temple est souillé, le culte juif cesse. Antiochus vise à faire de tous ses sujets une nation unique et homogène, ayant mêmes institutions et même religion. Beaucoup de Juifs se laissent entraîner à l'apostasie; un autel païen, consacré à Jupiter, est dressé sur le grand autel des holocaustes. Les Juifs fidèles périssent en grand nombre.

Le ch. 2 présente au lecteur le prêtre Mattathias et ses cinq fils, Jean, Simon, Juda, Eléazar et Jonathan. Ayant dû quitter Jérusalem, ils habitent à Modeïn. Les officiers royaux, en tournée dans le pays pour contraindre les Israélites à sa-

crifier aux idoles, arrivent à Modeïn et invitent Mattathias à obéir aux ordres du roi. Mattathias résiste à cet appel ainsi qu'aux belles promesses qui l'accompagnaient. Bien plus, un de ses compatriotes se montrant plus traitable et se préparant à sacrifier aux faux dieux, Mattathias indigné frappe mortellement le renégat ainsi que le fonctionnaire royal, et se retire dans le désert avec ses fils et beaucoup d'autres compagnons. Les troupes royales se mettent en campagne. Un millier de fugitifs, attaqués le jour du sabbat, se laissent immoler sans se défendre. Mattathias et ses compagnons, en présence de cette catastrophe, décident que dorénavant, dans un cas pareil, ils lutteront sans scrupule. Le nombre de leurs adhérents grossit; ils deviennent redoutables. Le narrateur rapporte ensuite la mort de Mattathias, et place dans la bouche du chef expirant un discours adressé à ses fils.

Juda prend la place de son père (**3** 1), du moins comme chef militaire, tandis que son frère Simon lui sert de conseiller. Il se couvre de gloire et triomphe successivement de plusieurs généraux syriens; il remporte en particulier sur Séron la victoire de Beth-Horon, et sur Gorgias celle d'Emmaüs. Lysias, le principal ministre d'Antiochus et l'homme d'Etat le plus éminent de l'époque, se décide à prendre lui-même la direction de la campagne (**4** 26); il est vaincu à Beth-Sour. Juda et les siens font leur entrée à Jérusalem, restaurent le temple, relèvent l'autel, réorganisent le culte et le sacerdoce: le sacrifice quotidien reprend en décembre 165, trois ans et dix jours après la suspension décrétée par Antiochus.

Les hostilités se poursuivent entre Juda et les Juifs d'un côté et, de l'autre, diverses nations sujettes du roi de Syrie: Edomites, Ammonites, Galaadites, etc. Les Juifs fidèles de Galilée, fortement menacés, sont délivrés par Simon. Pendant ce temps, Juda et Jonathan font une expédition au delà du Jourdain, puis du côté d'Hébron et du pays des Philistins, et triomphent partout de leurs adversaires.

Le roi Antiochus se trouvait alors en Perse (**6** 1); il y apprit les défaites de ses armées, tomba malade et mourut (fin 164); l'écrivain place dans sa bouche quelques paroles

découragées qu'il aurait prononcées avant d'expirer. Son jeune fils, Antiochus V, âgé de neuf ans, lui succéda. Vers la même époque Juda, maître de la ville de Jérusalem, entreprit de chasser la garnison syrienne qui s'était maintenue dans la citadelle. Une puissante armée royale vint à la rescousse, et une bataille s'engagea à Beth-Zacharie. Eléazar, frère de Juda, périt glorieusement sur le champ de bataille, et les Juifs durent battre en retraite ; ils furent assiégés dans Jérusalem. Une paix fut conclue entre le roi et les assiégés.

Peu après, en 162, le petit roi Antiochus V et son protecteur Lysias périrent, et le trône de Syrie fut occupé par Démétrius, fils de Séleucus IV et neveu d'Antiochus IV Epiphane (**7** 1). Les Juifs renégats et paganisants, conduits par un nommé Alcime qui aspirait au souverain sacerdoce, intriguèrent auprès du nouveau souverain contre Juda et ses partisans. Une armée syrienne vint en Judée sous le commandement de Bacchidès : les persécutions et les luttes reprirent de plus belle. Un autre général, Nicanor, fut envoyé à son tour contre Juda, se fit battre par lui une première fois, puis une seconde, et périt enfin le 13 Adar ; le souvenir de cette journée fut commémoré par une fête annuelle (voir plus haut, II, p. 243, à propos du livre d'Esther).

§ **440**. Juda se décida alors (**8** 1) à entrer en rapports avec les Romains ; il envoya à Rome deux députés, qui rapportèrent à Jérusalem une réponse favorable du Sénat, accordant sa protection aux Juifs.

Le roi Démétrius de son côté (**9** 1) envoya de nouveau Bacchidès en Judée pour venger le désastre de Nicanor. Il y eut une bataille sanglante à Eléasa (161), où le vaillant Juda périt avec beaucoup d'autres. Il fut enterré à Modeïn, comme autrefois son père. Les Juifs, momentanément désorganisés par la perte de leur héros et tyrannisés par Bacchidès, se trouvèrent dans une situation des plus difficiles. Mais Jonathan prit à son tour le commandement des insurgés et remporta certains succès. Le grand prêtre Alcime, l'un des soutiens les plus effectifs du pouvoir syrien, mourut à cette époque (159), et il y eut une sorte de trêve qui dura deux ans. Après cela, Bacchidès ayant recommencé les hos-

tilités, Jonathan le battit et une paix fut conclue entre les Juifs et l'autorité royale (157). « C'est ainsi, ajoute le récit, que la guerre finit pour les Israélites. Jonathan s'établit à Micmasch, en qualité de chef du peuple, et il fit disparaître les apostats ».

L'apparition d'un prétendant au trône de Syrie dans la personne d'Alexandre Balas (10 1), qui se disait fils d'Antiochus Epiphane, vint bientôt (153) fortifier la position de Jonathan. En effet, dans la lutte qui s'engagea entre le roi Démétrius et ce nouvel antagoniste, les deux rivaux cherchèrent à l'envi à mettre de leur côté les Juifs et leurs chefs. Jonathan sut profiter habilement de cette circonstance favorable ; il s'établit à Jérusalem qu'il entreprit de restaurer. Alexandre et Démétrius lui firent tous deux des promesses ; ce fut au premier que Jonathan donna la préférence, le passé lui ayant appris à se défier du second. Dans une bataille décisive, Démétrius fut vaincu et perdit la vie. Alexandre Balas conclut un traité d'alliance avec Ptolémée VI Philométor qui lui donna sa fille Cléopâtre en mariage (151). La noce royale eut lieu à Ptolémaïs, où Jonathan fut invité à se rendre. Le roi Alexandre le combla d'honneurs et lui conféra officiellement le gouvernement militaire et civil de son pays. Jonathan y joignait encore la qualité de grand prêtre, que le roi lui avait reconnue antérieurement (153).

En 148, le fils de Démétrius Ier, Démétrius II, entreprit de revendiquer, les armes à la main, le trône de son père. Il rassembla une armée, commandée par Apollonius, et celui-ci adressa à Jonathan un message menaçant. Jonathan le vainquit près d'Asdod et s'attira ainsi la reconnaissance d'Alexandre. Celui-ci vit bientôt surgir contre lui un nouvel ennemi (11 1) dans la personne de son propre beau-père, Ptolémée VI, qui envahit l'Asie, rompit avec son gendre, lui reprit sa fille, la donna à son rival Démétrius II, fit son entrée à Antioche et se proclama lui-même roi de Syrie. Peu après Alexandre fut tué, Ptolémée mourut aussi, et Démétrius II régna sans opposition (146). A cette même époque Jonathan entreprit le siège de la citadelle de Jérusalem toujours occupée par une garnison royale. A ce propos, ses ennemis ten-

tèrent de le desservir auprès du nouveau roi. Mais Jonathan réussit à s'assurer la faveur de Démétrius qui le confirma dans toutes ses fonctions, exempta d'impôts la Judée et promit de retirer la garnison de Jérusalem. En retour, les Juifs envoyèrent à Démétrius des troupes de renfort qui lui furent très utiles. Toutefois le roi ne tint pas toutes ses promesses. Sur ces entrefaites, un partisan d'Alexandre Balas, nommé Tryphon, alla chercher le fils de son ancien maître et le proclama roi sous le nom d'Antiochus VI. Jonathan prit parti pour lui et remporta une victoire sur les troupes de Démétrius près du lac de Génésareth.

Jonathan renoua (**12** 1) l'alliance avec les Romains par le moyen d'une ambassade. Il entra aussi en rapports avec les Spartiates, auxquels il envoya des députés et une lettre, dont le texte est donné tout au long. Les hostilités se renouvelèrent entre Jonathan et les troupes de Démétrius. Celui-ci et son rival, Antiochus VI, se maintenaient chacun de son côté. Tryphon voulut alors supplanter son propre maître ; il agit traîtreusement à l'égard de Jonathan, s'empara de sa personne et marcha avec son armée contre la Judée (**13** 1). Simon prit résolument la place de son frère et organisa la résistance. Au cours de la campagne Tryphon fit mettre à mort son prisonnier Jonathan ; puis il battit en retraite. Le corps de Jonathan fut enterré à Modeïn, où Simon dressa un monument sur la tombe de son père et de ses frères.

Simon s'appliqua à continuer et à développer l'œuvre de ses frères. Tandis que Tryphon faisait périr le jeune Antiochus VI et se faisait proclamer roi à sa place, Simon entra en pourparlers avec Démétrius II et obtint de lui (143) l'émancipation officielle et définitive de la Judée. Cette date a toujours été considérée par les Juifs comme étant un des moments les plus importants de leur histoire. Ce ne fut toutefois que l'année suivante (142) que la citadelle de Jérusalem tomba enfin aux mains des Juifs et que la garnison syrienne fut expulsée. Sous le gouvernement de Simon, la Judée prospéra beaucoup[1]. Les bonnes relations avec Rome et avec

[1] Plusieurs critiques modernes estiment que le livre se terminait originai-

Sparte se perpétuèrent. Le peuple, reconnaissant envers Simon, lui attribua par un décret solennel, à lui et à sa postérité après lui, la triple qualité de prince, de général et de grand prêtre.

Le roi Démétrius II étant prisonnier des Parthes, son frère, Antiochus VII, chercha à s'emparer du trône en opposition à Tryphon (**15** 1). Celui-ci fut bloqué dans la ville de Dora et ne réussit qu'avec peine à s'échapper. Quant à Antiochus, il commença par flatter les Juifs ; mais ensuite il se tourna contre eux et envoya ses troupes pour les attaquer sous la conduite de Cendébéus. Simon confia le commandement de son armée (**16** 1) à ses fils, Jean et Juda, qui vainquirent les Syriens. Peu après, en 135, Simon fut traîtreusement assassiné à Jéricho, avec deux de ses fils, par son propre gendre Ptolémée. Le fils aîné de Simon, Jean, connu dans l'histoire sous le nom de Jean Hyrcan, fut également menacé, mais il échappa au danger et devint le successeur de son père. Le livre des Maccabées s'arrête avec son avènement et n'entreprend pas de raconter sa carrière qui fut mouvementée et très brillante.

§ **441**. Ce livre a été écrit en hébreu. Il porte tous les caractères d'une traduction, et les témoignages d'Origène et de Jérôme confirment ce fait. Malheureusement le texte original est perdu. D'après Origène, il portait en hébreu un titre dont le sens n'a pas encore été élucidé d'une façon satisfaisante : *Sarbeth Sabanaïel*. Quant au nom que nous lui donnons, à la suite de la Bible grecque, il est emprunté au surnom que portait Juda, fils de Mattathias. Chacun des fils de ce dernier portait un surnom ; l'origine et le sens de ces désignations demeurent énigmatiques. Il en est ainsi en particulier du terme *Makkabi*, qu'on a cherché à interpréter de diverses manières. Les uns l'ont rattaché à un mot hébreu signifiant marteau, d'autres à la racine éteindre, d'autres encore à la notion de chef, prince ; on a également voulu y voir la combinaison des initiales de quatre mots formant une devise, un cri de guerre. Aucune de ces hypothèses ne paraît suffisam-

rement avec **14** 15 et qu'il faut considérer **14** 16-**16** 24 comme un complément rajouté plus tard.

ment appuyée, et l'on reste dans l'incertitude. Mais il importe de remarquer que Maccabée est le surnom spécial de Juda et que nulle part dans le texte ses frères et leurs descendants ne portent cette qualification. C'est donc par extension qu'elle leur a été appliquée dans le titre que l'ouvrage porte dans les Septante, puis ultérieurement dans l'usage courant. La dynastie issue de Jean Hyrcan est en général désignée comme étant celle des rois hasmonéens ; ce nom s'explique par le fait que, selon Flavius Josèphe, le bisaïeul de Mattathias s'appelait Hasmon.

La façon dont les deux derniers versets du livre (**16** 23-24) parlent de Jean Hyrcan, en renvoyant le lecteur à un livre d'annales relatant ses actes, paraît indiquer que le livre des Maccabées n'a été rédigé qu'après sa mort survenue en 105. Cependant quelques critiques sont disposés à admettre que la composition pourrait être antérieure à la mort d'Hyrcan. Il n'y a en tout cas aucune raison pour la placer sensiblement plus tard que cet événement, et la manière bienveillante dont il est parlé des Romains d'un bout à l'autre de l'ouvrage prouve certainement qu'il a été écrit avant l'an 63, époque où les relations entre Rome et les Juifs devinrent très tendues. Nous fixerons donc la date de la rédaction du livre aux environs immédiats de l'an 100 av. J.-C.

L'auteur est totalement inconnu ; c'était sans doute un Juif palestinien et un ardent patriote. On a discuté, sans résultats positifs, la question de savoir s'il appartenait au parti pharisien ou sadducéen, ou bien peut-être ni à l'un ni à l'autre. La tradition orale, les récits encore très vivants concernant la période qui s'achevait, voilà quelle a été sans doute la source principale des données recueillies par notre écrivain. Il n'est pas certain qu'il ait utilisé des sources écrites, mais la chose est pourtant probable. Le passage **9** 22 a été interprété par les commentateurs tantôt comme attestant l'emploi de sources écrites, tantôt comme prouvant le contraire. Ce texte est en effet ambigu. On pourrait assez légitimement supposer que l'auteur a arrêté sa narration à l'avènement de Jean Hyrcan parce que, à partir de cette date, il existait des annales circonstanciées ; il aurait au contraire

pris à tâche de raconter en détail les événements des quarante années précédentes parce que les documents faisaient défaut sur cette période. Toutefois cette hypothèse n'empêche pas d'admettre que, çà et là, sur certains points particuliers, l'écrivain ait eu à sa disposition quelques renseignements manuscrits. Il y a, tout au moins, une catégorie de passages qui ne sauraient s'expliquer autrement: ce sont les pièces officielles qui se trouvent insérées dans la narration. Elles sont au nombre de dix: ce sont les correspondances des Juifs avec les rois de Syrie (**10** 18-20, 25-45, **11** 30-37, **13** 36-40, **15** 2-9), avec les Romains (**8** 23-32, **15** 16-21) et les Spartiates (**12** 5-23, **14** 20-24), et un décret en l'honneur de Simon promulgué par ses compatriotes (**14** 27-45). L'authenticité de ces documents est naturellement sujette à caution. Il n'est toutefois pas possible de porter à cet égard un jugement *in globo ;* il se peut que certaines pièces offrent plus de garanties que d'autres. Ainsi la correspondance des rois de Syrie avec les chefs juifs Jonathan et Simon ne présente pas un caractère d'invraisemblance; il est naturel que des lettres aient été échangées dans de semblables conditions et l'auteur du livre des Maccabées peut en avoir eu connaissance. Quant à la façon dont il les a reproduites, rien ne prouve qu'il n'ait pas usé d'une grande liberté. Ces remarques s'appliquent également, et à plus forte raison, aux messages venus de Rome et de Sparte à Jérusalem et vice-versa. Quant au décret du ch. **14** 27-45, il se présente dans d'assez bonnes conditions au point de vue de son authenticité. Seul d'ailleurs ce décret doit avoir été rédigé originairement en hébreu et peut avoir passé tel quel dans le texte du livre des Maccabées. Toutes les autres pièces énumérées ci-dessus supposent un original grec. Il faudrait donc admettre qu'elles ont été traduites en hébreu par l'auteur du livre, puis retraduites en grec pour figurer dans la version que seule nous possédons. Cette double opération n'a pu s'effectuer sans déformer notablement les textes primitifs.

Il convient de rendre pleine justice à l'auteur de I Maccabées. Cet écrivain mérite la confiance par le soin scrupuleux avec lequel il a composé son ouvrage. On sent qu'il est vrai-

ment préoccupé de donner à son récit un cachet historique. Son patriotisme, très sincère et très fervent, ne l'entraîne pourtant point à des exagérations et à des partis pris. Son livre est fait pour rendre les plus grands services, en fournissant des données sûres et circonstanciées sur une période particulièrement intéressante dans l'histoire du judaïsme, et en mettant en relief les figures si remarquables de Juda Maccabée et de ses deux frères Jonathan et Simon. Il est extrêmement regrettable que le texte hébreu se soit perdu; peut-être, s'il eût été conservé, I Maccabées eût-il trouvé place dans le recueil canonique de l'A. T.; au jugement de Luther, il eût été digne d'y figurer.

2. *II Maccabées.*

§ **442**. Ce livre forme avec le précédent un saisissant contraste. Quand on les envisage superficiellement, il semble qu'ils présentent les plus grandes ressemblances. On leur donne le même nom, ils racontent l'histoire de la même période, ils sont animés l'un et l'autre du même souffle patriotique et religieux. Cependant ils diffèrent profondément. I Maccabées est l'œuvre d'un historien, dont le but est d'exposer les faits aussi objectivement qu'il lui est possible. L'auteur de II Maccabées, en revanche, se propose d'édifier ses lecteurs en traçant devant eux le glorieux portrait des héros et des martyrs qui ont illustré la période des persécutions sous Antiochus Epiphane. Il se préoccupe fort peu de l'enchaînement des faits et ne se met guère en peine de la chronologie; son intérêt se concentre sur les exemples de fidélité à leur Dieu qu'ont donnés les Juifs en butte à la tyrannie païenne. Ce caractère de II Maccabées donne à ce livre une ressemblance avec les légendes des saints, si appréciées au moyen âge. De là provient sans doute la faveur dont cet ouvrage a joui auprès des Pères de l'Eglise et dans la chrétienté en général. Les martyrs anonymes qu'il met en scène ont acquis un tel prestige que, dépossédant pour ainsi dire la vaillante famille de Mattathias, ils lui ont enlevé son nom de Maccabées et l'ont supplantée dans l'admiration des

lecteurs. C'est là un fait curieux sur lequel il importe d'attirer l'attention. Les Maccabées qui jouent un rôle dans la vie des dévots et auxquels on consacre des chapelles, ce n'est pas Juda et ses frères, c'est une autre famille dont les souffrances et la mort sont décrites dans II Macc. 6-7. Toutefois, l'écrivain de II Maccabées ne doit pas être rendu responsable de cette transposition de nom. Nulle part il ne donne le nom de Maccabées aux martyrs dont il décrit les tortures et la mort, et il l'applique au contraire d'une façon constante à Juda.

Pour faire l'analyse de II Maccabées, il faut au préalable en détacher deux morceaux (1 1-9, 1 10-2 18) qui forment actuellement le début du livre, mais qui lui sont totalement étrangers et sur lesquels nous reviendrons plus loin. Le véritable commencement de l'ouvrage, c'est le passage 2 19-32, qui constitue la préface de l'auteur. Celui-ci y explique en quoi consiste son œuvre. Désirant raconter l'histoire de Juda Maccabée et de ses contemporains, d'après l'ouvrage en cinq livres de Jason de Cyrène, il a fait un abrégé de cet écrit en un seul volume. Il expose les difficultés de sa tâche, décrit les peines qu'il a prises, et conclut sagement comme suit : « Cela dit, nous allons commencer notre récit, cette préface étant déjà assez longue. Car il serait absurde d'être prolixe avant d'entrer en matière, quitte à raccourcir ensuite la narration des faits ».

La narration commence avec le ch. 3. Le point de départ en est le règne de Séleucus IV Philopator (187-175), mais le récit ne porte pas sur la totalité de ce règne; il est seulement parlé de la tentative faite par ce roi pour mettre la main sur le trésor du temple de Jérusalem. Le grand prêtre d'alors était Onias III, le dernier représentant de la lignée des fils de Tsadok. Un ministre de Séleucus, nommé Héliodore, vint à Jérusalem ; mais, au moment où il pénétrait dans le sanctuaire, il fut arrêté par des anges du Seigneur, ne fut sauvé de la mort que par l'intercession d'Onias et revint auprès du roi, qu'il dissuada de renouveler toute tentative du même genre. Après la mort de Séleucus et l'avènement de son frère Antiochus Epiphane, le souverain sacerdoce fut l'objet d'intrigues coupables, Onias fut assassiné et des querelles intes-

tines déchirèrent le judaïsme. Au retour de sa deuxième expédition en Egypte (**5** 1) Antiochus envahit la Judée et fit périr des Juifs en grand nombre. Il entreprit de paganiser le pays, profana le temple et l'autel, interdit la circoncision ainsi que la célébration du sabbat et des fêtes. L'auteur s'étend longuement sur le martyre d'un vieillard nonagénaire nommé Eléazar (**6** 18-31), puis d'une famille composée d'une mère et de ses sept fils (**7** 1-42). Ce sont ces derniers qui sont devenus « les Maccabées » de la tradition ecclésiastique.

Avec le ch. **8** commence la narration des exploits de Juda Maccabée, dont il a été dit seulement un mot auparavant (**5** 27), et en particulier de ses succès dans la guerre contre Nicanor, puis contre Timothée et Bacchidès. Le ch. **9** raconte en détail la dernière maladie et la mort d'Antiochus Epiphane, et lui attribue dans ses derniers moments la rédaction d'une lettre adressée aux Juifs et qui, ajoute l'écrivain, « avait tout l'air d'une demande de pardon » (**9** 18).

Juda Maccabée, s'étant emparé de Jérusalem, purifie le temple et restaure le culte. Il doit ensuite repousser les attaques de divers généraux syriens, dont le plus notable est Lysias. Le texte renferme une lettre de Lysias aux Juifs, une autre d'Antiochus V Eupator à Lysias, une autre du même roi aux Juifs, une autre enfin des Romains au peuple juif.

Le récit des hostilités reprend avec le ch. **12** et rapporte les succès de Juda. Le ch. **14** décrit une nouvelle campagne qui eut lieu trois ans plus tard, cette fois sous Démétrius. Il faut noter que la succession chronologique des faits est présentée ici tout autrement que dans I Maccabées. Le récit met en scène le général Nicanor et relate en détail la guerre que Juda soutint contre lui. Le livre se termine, avec la fin du ch. **15**, par le récit de l'éclatante victoire remportée par Juda : Nicanor périt et le souvenir de cette journée fut commémoré par l'institution d'une fête fixée au 13me jour du mois d'Adar, « la veille de la journée de Mardochée » (comp. plus haut, II, p. 243). L'écrivain arrête ici sa narration en alléguant que dès lors Jérusalem est demeurée aux mains des Juifs. Il conclut par quelques lignes où il exprime l'espoir d'avoir pu plaire à ses lecteurs.

§ **443**. En réalité, nous avons affaire dans cet ouvrage à deux auteurs distincts. L'un est Jason de Cyrène qui, au dire de son abréviateur, aurait écrit un ouvrage divisé en cinq livres; nous ne savons rien sur ce personnage, ni sur son activité comme écrivain. Nous pouvons seulement conjecturer que c'était un Juif, appartenant à la colonie nombreuse que formaient ses coreligionnaires dans la province de Cyrénaïque [1]. Il est tout à fait vraisemblable que son œuvre était écrite en grec, quoiqu'il soit impossible de le prouver, faute d'en posséder le moindre échantillon textuel. Quelques critiques sont allés jusqu'à se demander si Jason ne serait peut-être pas un personnage purement fictif, inventé, pour les besoins de sa cause, par l'auteur de II Maccabées. Celui-ci aurait jugé bon de dissimuler sa propre personnalité derrière celle d'autrui et de présenter son travail comme l'abrégé d'un ouvrage plus étendu. Il est évidemment impossible de nier qu'une pareille supposition soit admissible à priori; mais en fait on ne voit pas quelles raisons pourraient avoir déterminé notre écrivain à se cacher ainsi derrière un inconnu.

Il paraît donc probable qu'un Juif africain, nommé Jason, avait consacré un ouvrage détaillé, divisé en cinq parties, à raconter l'histoire de la révolution maccabéenne. Cette narration devait être extrêmement circonstanciée, puisque l'abrégé parvenu jusqu'à nous est encore très loin de se faire remarquer par sa concision. Il offre même à un si haut degré le caractère opposé, son auteur s'étend si complaisamment sur les aventures qu'il rapporte et les traite d'une façon parfois si diffuse qu'on a peine à se le représenter comme un abréviateur. Il nous contraint ainsi à croire que Jason était un écrivain singulièrement prolixe; ou bien peut-être devons-nous supposer que l'ouvrage original du Cyrénéen contenait des éléments étrangers à l'histoire proprement dite des Maccabées et que ces portions-là ont été intégralement éliminées.

Le second auteur ou, plus exactement, l'auteur proprement dit de II Maccabées est l'anonyme qui a tiré de l'œuvre de Jason la substance du livre que nous possédons. Il a très

[1] Voir à propos des Juifs cyrénéens Act. **2** 10, **6** 9, **11** 20, **13** 1, et la mention de Simon de Cyrène dans Matth. **27** 32 et parallèles.

certainement écrit en grec; son style ne porte nullement le caractère d'une traduction, et même on peut en inférer avec vraisemblance que l'ouvrage de Jason était lui aussi rédigé dans la même langue. Le but de l'abréviateur a été de composer un livre d'édification; il se distingue par là profondément de l'auteur de I Maccabées. Ce dernier est, il est vrai, un homme pieux et un zélé patriote, mais sa préoccupation dominante est de raconter l'histoire avec un soin scrupuleux. Pour l'écrivain de II Maccabées, au contraire, les personnages et les événements historiques ne sont qu'un moyen d'impressionner fortement la conscience et l'imagination du lecteur. Aussi le merveilleux abonde-t-il dans ses récits, tandis que I Maccabées en est totalement exempt.

Ce qui abonde également, ce sont les méprises et les inexactitudes. Si l'on compare attentivement l'historique de la période en cause dans I Macc. **3-7** avec son parallèle dans II Macc. **8-15**, on est frappé de voir sur combien de points les deux récits sont en désaccord, et c'est constamment le premier qui doit avoir la préférence. En outre, le second se met parfois en contradiction avec lui-même, et renferme des données que la géographie et l'histoire obligent à écarter. Cet ouvrage ne saurait donc être pris en sérieuse considération comme source historique; sur certains points spéciaux, il peut, à vrai dire, avoir conservé des données originales et conformes à la réalité, mais d'une façon générale son témoignage doit être soumis au contrôle le plus sévère. La responsabilité des erreurs commises doit-elle être imputée à Jason ou à son abréviateur? Comme nous ne possédons pas le texte du premier, nous ne pouvons pas nous prononcer. Toutefois, il est peu probable que, si l'ouvrage original eût été rédigé d'une façon exacte et bien ordonné chronologiquement, on eût réussi, en en faisant des extraits, à le transformer d'une manière désavantageuse. Il est donc naturel d'admettre que l'œuvre de Jason présentait déjà les défauts qu'on relève dans II Maccabées. Si elle a été composée en Afrique, loin du théâtre des événements, il n'est pas surprenant qu'elle se montre, pour la sûreté des informations, inférieure à I Maccabées qui a certainement été écrit en Palestine.

§ **444**. Un autre problème se pose à propos de la terminaison du récit de II Maccabées. Celui-ci s'arrête avec l'an 161; il est donc loin de poursuivre la narration des faits aussi loin que le fait I Maccabées qui mène jusqu'en 135. Est-ce l'ouvrage de Jason qui prenait fin avec l'an 161? Ou bien continuait-il au delà de cette date, et est-ce l'abréviateur qui, pour un motif ou pour un autre, a jugé bon de mettre en cet endroit le point final? Ici encore il est impossible de répondre avec assurance. Cependant, la plupart des critiques inclinent à croire que l'abréviateur n'a fait que suivre l'exemple du texte sur lequel il travaillait. Quelques-uns sont allés plus loin et ont cru pouvoir affirmer que si Jason avait arrêté son récit à l'an 161, c'est qu'il l'avait composé à cette date-là. Cette conclusion nous semble difficile à soutenir. Il serait en effet extraordinaire qu'à si brève échéance les événements eussent trouvé un narrateur aussi lointain, dans la personne d'un Juif de la Cyrénaïque, et que ce narrateur eût laissé de si notables incorrections se glisser sous sa plume. Il paraît donc préférable d'attribuer à Jason une date plus tardive, au cours de la première moitié du dernier siècle avant l'ère chrétienne, et d'avouer franchement notre ignorance des motifs qui l'ont empêché de prolonger sa narration au delà de 161.

Quant à l'abréviateur, qui fut probablement aussi un Juif d'Afrique, nous pouvons le placer encore un peu plus tard, vers le début de l'ère chrétienne. Il n'est pas impossible que Philon ait connu II Maccabées. Un écrit qui appartient au Ier siècle de l'ère chrétienne et qu'on appelle IV Maccabées s'est, comme nous le verrons, inspiré du récit de II Macc. **6-7**. Enfin il est possible qu'il faille voir dans Hébr. **11** 35 une allusion au récit du martyre du vieil Eléazar (II Macc. **6**). En tout cas le passage II Macc. **15** 37 prouve que la rédaction est antérieure à la ruine de Jérusalem en 70 apr. J.-C. D'autre part, il faut noter que Flavius Josèphe paraît n'avoir pas connu II Maccabées. La première mention positive qui soit faite de ce livre se trouve chez Clément d'Alexandrie.

Il reste à parler des deux morceaux placés en tête du livre et qui n'en font pas partie intégrante. Ils sont du reste aussi

distincts et indépendants l'un de l'autre. Ce sont deux lettres des Juifs de Jérusalem à leurs frères d'Egypte. Elles concernent l'une et l'autre la fête de la Purification du temple. La première (**1** 1-9) est datée d'une année de l'ère des Séleucides, laquelle correspond à 125 av. J.-C. Elle contient une allusion à une lettre antérieure du même genre écrite en 144. Du reste les deux moitiés de la lettre (1-6, 7-9) sont assez hétérogènes pour être peut-être de provenances diverses.

La seconde épître (**1** 10-**2** 18) est beaucoup plus longue et plus intéressante. Elle mentionne, parmi ceux qui l'envoient, un Juda qui ne saurait être autre que Juda Maccabée, et de ce fait on peut conclure que cette lettre, non expressément datée, est censée avoir été écrite avant l'an 161 (mort de Juda Maccabée). D'autre part, comme elle relate à sa manière la mort d'Antiochus Epiphane (164), on peut fixer, d'une façon précise, entre 164 et 161, l'époque à laquelle elle prétend remonter. Elle est adressée non seulement aux Juifs d'Egypte en général, mais plus particulièrement à un personnage nommé Aristobule, qualifié de « précepteur du roi Ptolémée, et de la race des prêtres-oints ». Ce n'est point là un inconnu : on sait qu'un écrivain juif du nom d'Aristobule a été en faveur auprès de Ptolémée VI Philométor, auquel il a dédié l'un de ses ouvrages. Malgré ces données qui prêtent à l'épître une apparence d'exactitude historique, il est impossible d'en admettre l'authenticité, et il faut, en présence des erreurs et des confusions qu'elle renferme, la considérer comme un produit, sensiblement plus tardif, de fabrication alexandrine. Un jugement analogue doit être porté sur la première lettre qui est plus insignifiante, mais qui n'offre pourtant pas de suffisantes garanties d'historicité.

On s'est demandé si l'une ou l'autre, ou toutes deux, présupposaient un original hébreu. Il ne semble pas qu'il en soit ainsi, mais elles sont écrites dans un grec moins coulant que le corps même de l'ouvrage de II Maccabées. Cette circonstance à elle seule prouverait déjà qu'elles sont étrangères à ce livre, en tête duquel elles ont été placées sans motif apparent. De plus, telles des assertions qui y sont contenues — par exemple sur la mort d'Epiphane, — contredisent les

informations de II Maccabées sur le même sujet. Ainsi, pour le fond comme pour la forme, il est impossible d'en attribuer la composition soit à Jason de Cyrène, soit à son abréviateur. Elles doivent avoir une origine différente et n'ont été réunies à II Maccabées que d'une façon tardive et accidentelle. Il faut néanmoins reconnaître que le raccordement a été opéré d'une façon assez ingénieuse : voir **2** 18 et 19. Quant au but poursuivi par ces compositions, il faut probablement le chercher dans la polémique contre le temple juif bâti à Léontopolis, en Egypte, par Onias IV.

En terminant ce qui concernait I Maccabées, nous avons cité l'opinion de Luther, très favorable à ce livre. Pour II Maccabées au contraire, le réformateur s'est montré nettement défavorable : il l'a englobé dans le jugement très sévère qu'il a porté sur le livre d'Esther et que nous avons cité plus haut, II, p. 257.

3. *III Maccabées.*

§ **445**. I Maccabées est un ouvrage historique. Dans II Maccabées l'élément fantaisiste et légendaire tient une grande place. Enfin dans III Maccabées, nous avons affaire purement et simplement à un roman. Ce livre porte d'ailleurs un titre en désaccord parfait avec son contenu. En effet, la narration qu'il renferme est censée se rapporter à une époque antérieure d'un demi-siècle à la première apparition de Juda Maccabée et de ses frères sur le théâtre des événements. Ce titre ne peut donc avoir été adapté à cet ouvrage que tardivement, alors que d'une façon générale on en était déjà venu à étendre à toute une période de l'histoire juive une désignation qui à l'origine avait un sens précis et restreint. Il est probable que l'auteur du livre, pas plus que la généralité des écrivains contemporains, n'avait songé à donner un nom à son œuvre; mais s'il l'eût fait, il en eût certainement choisi un autre que celui dont la tradition s'est servie.

Le récit commence par une lacune, s'il est permis de s'exprimer ainsi : en d'autres termes, le début du livre fait défaut. Les termes mêmes de la première phrase du texte présupposent un commencement qui, pour un motif ou pour un

autre, a été retranché. Il est impossible de dire si cette mutilation a été volontaire ou accidentelle. On ne peut pas davantage déterminer les dimensions probables de la partie manquante. Peut-être, comme le supposent quelques critiques, s'agissait-il seulement de quelques lignes, d'un feuillet tout au plus ; peut-être au contraire un fragment plus étendu a-t-il été supprimé. Le principal personnage du récit est le roi d'Egypte Ptolémée IV Philopator, qui a régné de 222 à 204. Victorieux d'Antiochus III le-Grand à la bataille de Raphia (217), il vint à Jérusalem et, à ce que raconte notre auteur, voulut pénétrer dans le sanctuaire malgré l'opposition des Juifs. Une attaque soudaine de paralysie l'empêcha de donner suite à son projet; furieux et plein de rancune, il rentra en Egypte résolu à se venger sur les Juifs alexandrins. Il prit à leur égard des mesures tyranniques, et en fit rassembler comme prisonniers une foule si considérable que, malgré la diligence que l'on y mit, on ne vint pas à bout en quarante jours d'enregistrer tous leurs noms. L'intention de Ptolémée était de lancer sur cette multitude tous ses éléphants, au nombre de cinq cents, après les avoir enivrés d'un breuvage excitant. Par suite des caprices du roi, cette exécution se trouve différée ; lorsqu'enfin elle doit avoir lieu, deux anges interviennent, les éléphants chargent les troupes royales au lieu de fondre sur les victimes qu'on leur destinait, et le roi, subitement transformé, comble les Juifs de bénédictions et de faveurs. Il donne aussitôt l'ordre de les rapatrier, ce que les Juifs acceptent avec joie ; auparavant ils demandent et obtiennent l'autorisation de massacrer ceux de leurs compatriotes qui avaient apostasié : « Ils en mirent à mort plus de trois cents, et, après avoir égorgé ces impies, ils firent une fête de réjouissance. » Ensuite il rentrèrent chacun chez soi.

Ce livre a été écrit en grec, sans doute en Egypte et par un Juif alexandrin. Ce n'est certainement pas la traduction d'un original hébreu ; le style n'en laisse pas moins à désirer, il est inférieur à celui de II Maccabées. L'écrivain ne s'est pas proposé de faire de l'histoire, mais bien plutôt de rédiger une narration édifiante, propre à relever et à fortifier le cou-

rage de ses coreligionnaires en cas de persécution. L'élément merveilleux tient une large place dans cette composition, qui renferme d'ailleurs de nombreux traits invraisemblables et même contradictoires. Personne, de nos jours, n'en admet l'historicité. Aucune autre source ne vient en confirmer les données. Il faut donc faire honneur de ce récit à l'imagination de l'auteur, et l'on doit reconnaître qu'il était en effet brillamment doué à cet égard. Les tableaux sont présentés d'une façon très vivante, et l'on découvre dans ces pages un véritable talent dramatique. Les brusques revirements du roi, son attitude à l'égard de ses officiers et de ses conseillers, tout cela est dépeint d'une façon humoristique. Il serait toutefois possible que l'auteur n'eût pas inventé de toutes pièces et qu'il se fût inspiré d'un fait réel plus ou moins analogue à celui qu'il décrit. On a donc cherché dans l'histoire des Juifs les traces de quelque épisode du même genre, et l'on a trouvé, à deux époques différentes, des événements qui présentent une certaine ressemblance avec les données de III Maccabées. D'une part Flavius Josèphe raconte un fait du même genre qui se serait passé sous Ptolémée VII Physcon (146-117 av. J.-C.). D'autre part, sous Caligula (en 39-40 apr. J.-C.), les Juifs d'Alexandrie furent soumis à une persécution, et la tentative fut faite de placer la statue de l'empereur dans le temple de Jérusalem. Il se peut que l'un ou l'autre de ces faits ait fourni quelques matériaux à notre écrivain ; peut-être a-t-il recueilli encore d'autres traits de son récit dans les souvenirs de telle ou telle persécution infligée aux Juifs soit par les Hérodes, soit par des gouverneurs romains.

L'époque où il a rédigé son livre est certainement antérieure à la ruine de Jérusalem en 70 apr. J.-C. Elle est en revanche postérieure à l'époque de Ptolémée VII Physcon et à la rédaction des adjonctions apocryphes au livre de Daniel (comp. **6** 6 avec la Prière d'Azaria et des trois Hébreux, v. 25, 27). Si les incidents relatifs au règne de Caligula ont exercé une influence sur III Maccabées, la date de cet ouvrage devrait être cherchée dans le court intervalle qui sépare l'an 40 de l'an 70. Ce qui demeure énigmatique, c'est

le motif pour lequel l'écrivain a transporté la scène de sa narration sous Ptolémée IV Philopator. Il se peut qu'il ait possédé, sur le règne de ce monarque, des informations qui nous manquent; il se peut aussi qu'il ait simplement confondu Ptolémée IV avec Ptolémée VII.

L'Eglise romaine ne regarde pas III Maccabées comme canonique. Mais plusieurs des Pères et des écrivains ecclésiastiques l'ont considéré comme faisant partie du recueil biblique et on le trouve fréquemment dans les manuscrits des Septante [1].

4. *Le livre de Judith*.

§ **446**. Cet ouvrage débute comme un livre historique, par une indication chronologique et en fournissant des détails qui paraissent très précis. Il n'y a donc pas lieu de s'étonner si, dans l'antiquité et jusque dans les temps modernes, l'historicité de cet écrit a été facilement admise par un grand nombre de lecteurs. Cependant un examen plus attentif fait discerner des difficultés très sérieuses, et l'analyse que nous allons entreprendre nous les fera constater.

Dès la première ligne on est surpris de rencontrer la mention de « Nabuchodonosor, roi des Assyriens dans la grande ville de Ninive ». Ce souverain est en guerre avec le roi des Mèdes, auquel le récit donne le nom d'Arphaxad : il remporte sur lui une victoire décisive, le met à mort et brise la puissance médique. Comme le vainqueur avait requis l'assistance de tous ses sujets, de la Perse jusqu'au fond de l'Egypte, et que beaucoup d'entre eux n'avaient pas obéi à son appel, il décide de sévir contre eux, rassemble une armée immense et en confie le commandement à son généralissime Olopherne. Celui-ci, quittant Ninive, chemine vers l'ouest, soumettant tout sur son passage, en Cilicie comme en Syrie, et occupe la côte phénicienne et le pays des Philistins. Toutes les populations subjuguées doivent « adorer Nabuchodonosor seul et l'invoquer comme leur dieu (**3** 8) ». L'effroi s'empare des

[1] Il existe encore un IVe livre des Maccabées, dont nous dirons quelques mots plus loin en parlant des Pseudépigraphes.

habitants de la Judée : « ils furent inquiets au sujet de Jérusalem et du sanctuaire du Seigneur, leur Dieu ; car ils étaient récemment revenus de la captivité, et toute la population de la Judée s'était assemblée naguère, et les vases et l'autel et le temple avaient été consacrés après la profanation » (**4** 2-3). Le grand prêtre du temps se nommait Joakim ; il ordonna un jeûne solennel et les Israélites se préparèrent à la résistance armée.

Olopherne de son côté réunit les Moabites et les Ammonites — auxquels il donne le nom de Cananéens, — et les questionne sur le peuple d'Israël ; le chef des Ammonites lui répond par un exposé digne de figurer dans la bouche d'un orateur théocratique. Olopherne le blâme et, chose curieuse, le livre aux Israélites, qui lui font le meilleur accueil. Quoique Jérusalem ait été mentionnée, le récit semble faire constamment de Béthulie (*Βαιτυλουά* ou *Βετυλουά*) la ville principale du pays, et c'est devant cette place forte qu'Olopherne vient dresser son camp pour l'assiéger (**7** 1). Au lieu de lui livrer l'assaut, il en fait le blocus, espérant la réduire par la soif. En effet les assiégés sont bientôt en proie à la plus grande détresse ; leur chef Ozias obtient qu'ils résistent encore pendant cinq jours.

A ce moment (**8** 1) entre en scène l'héroïne du livre, Judith, femme d'une grande beauté et veuve d'un nommé Manassé, décédé depuis trois ans et quatre mois. Ayant fait appeler les anciens de la ville, entre autres Ozias, elle les blâme d'avoir limité à cinq jours la durée de la résistance et d'avoir ainsi manqué de confiance dans le secours de Dieu. Puis elle leur promet d'agir pour la délivrance de la ville. Après une longue prière (**9**), elle quitte ses vêtements de veuve, s'habille magnifiquement, sort de la ville assiégée avec sa servante, se rend au camp assyrien et obtient une audience d'Olopherne qui subit aussitôt son charme (**11** 1) et auquel elle soumet un plan relatif à la prise de Béthulie. Ce discours de Judith est tout à fait caractéristique. Il concorde avec les indications fournies au ch. **5** par Achior, le chef ammonite mentionné plus haut, en présentant les Israélites comme une nation absolument invincible, sauf lorsque, par une infidélité,

ils attirent sur eux la colère de leur Dieu. Or c'est là précisément la perspective que Judith fait miroiter aux yeux d'Olopherne : elle prévoit que les assiégés, devant bientôt manquer de nourriture, recourront à des aliments légalement impurs et mangeront aussi les prémices et les dîmes réservées au sacerdoce de Jérusalem. Cette faute une fois commise, ils cesseront d'être protégés d'en haut, et tomberont aux mains de leurs ennemis. Judith fera part à Olopherne du moment favorable pour la victoire. Grâce à ces promesses et surtout à la fascination que sa beauté exerce sur Olopherne, Judith obtient de demeurer au camp, allant et venant librement et se nourrissant des aliments purs qu'elle prépare elle-même avec sa servante.

Le quatrième jour, Olopherne donne un grand festin auquel il la convie; il s'enivre complètement et, lorsque les autres convives se sont retirés, Judith, saisissant l'épée du général assyrien, lui coupe la tête qu'elle remet à sa servante. Emportant avec elle ce trophée sinistre, elles quittent le camp et rentrent à Béthulie. Leur retour et la vue de la tête d'Olopherne provoquent l'étonnement et la joie. L'Ammonite Achior se convertit séance tenante au judaïsme et se fait circoncire. Lorsque, au matin, les Assyriens découvrent la mort de leur chef, ils prennent la fuite, poursuivis par les Israélites qui en massacrent un grand nombre et rapportent un immense butin. La tente d'Olopherne, avec tout son contenu, devient la part de Judith, à laquelle les anciens de Jérusalem, le grand prêtre Joakim en tête, viennent apporter leurs félicitations.

Le dernier chapitre (**16**) renferme un chant de louanges prononcé par Judith. Ce cantique est d'une réelle beauté; il rappelle quelques-uns des morceaux poétiques de ce genre dans les livres canoniques de l'A. T., en particulier le poème de Débora. Enfin le livre se termine par quelques mots de conclusion. Les habitants de Béthulie, reconnaissants, se rendent à Jérusalem, où les réjouissances durent trois mois. Le sanctuaire reçoit de nombreuses offrandes; Judith y dépose toutes les dépouilles d'Olopherne. Rentrée à Béthulie, elle refuse de se remarier et vit longtemps, entourée de considération. Elle meurt enfin à l'âge de 105 ans, et tout Israël porte

son deuil pendant sept jours. « Personne, dit le dernier verset, n'osa troubler les Israélites tant que Judith vécut et longtemps encore après sa mort. »

§ **447**. Le texte original de ce livre n'a point été écrit en grec. Il est d'ailleurs faux de prétendre qu'Origène ait soutenu le contraire : il se borne à dire que de son temps les juifs ne considéraient pas Judith comme canonique et n'en possédaient pas le texte hébreu. Jérôme, de son côté, affirme avoir vu le livre de Judith en langue chaldéenne (araméenne). Veut-il dire par là que Judith a été originairement rédigé en araméen ? Ou bien parle-t-il seulement d'une traduction araméenne de ce livre ? C'est ce qu'il est difficile de déterminer. Les savants modernes s'accordent à penser que le livre de Judith a été écrit en hébreu : la version grecque renferme des particularités et des bévues qui ne s'expliquent pas autrement [1]. Du reste, à côté du texte grec qu'on rencontre dans la généralité des manuscrits des Septante, il existe encore deux autres recensions grecques qui présentent de notables divergences. De même en latin on possède deux versions différentes, la Vetus Latina et celle de Jérôme. Cette dernière, qui s'écarte beaucoup du texte des Septante, est la plus connue en Occident; elle a souvent servi de base aux traductions modernes, et celles-ci donnent par conséquent le livre de Judith sous une forme modifiée et peu satisfaisante.

La question d'historicité se pose à peine, et même parmi les exégètes catholiques romains plusieurs se prononcent négativement. En effet, tout milite contre l'hypothèse d'un récit ayant un caractère historique. Divers passages, tels que **4** 3, **5** 19, affirment que les Juifs, naguère encore déportés au loin, sont récemment rentrés dans leur patrie. Il n'est pas question d'un roi : c'est le grand prêtre qui est le dignitaire principal (**4** 6, **15** 8); à côté de lui, il est fait mention du sénat ou conseil des anciens du peuple (**4** 8, **15** 8), ce qui fait penser au sanhédrin, fondation bien postérieure à l'exil.

[1] Pour ne citer qu'un exemple, le texte grec, à propos d'Esdraélon, emploie (**3** 9) le terme de « grande scie ». Or, en hébreu, le mot « plaine » et le mot « scie » ne diffèrent que par un point diacritique et par la vocalisation. Le traducteur s'est laissé prendre à la ressemblance.



Le nom même du grand prêtre Joakim rappelle l'époque de Néhémie (Néh. **12** 26). D'autre part, en contradiction avec cet ensemble de données, l'armée qui envahit la Palestine est une armée assyrienne, envoyée par un roi dont la capitale est Ninive. Or, l'empire assyrien a succombé, ainsi que Ninive, la résidence de ses rois, dès avant la fin du VIIe siècle (en 606 av. J.-C.), avant que les Juifs fussent déportés hors de leur pays. Pour compléter la confusion, le roi de Ninive est appelé Nabuchodonosor, ce qui est le nom du souverain, non point assyrien mais babylonien, qui s'empara de Jérusalem en 597 et en 586. Son général, Olopherne, porte un nom perse, et il en est de même pour Bagoas, autre personnage mentionné plus d'une fois dans Judith[1].

Ces diverses données constituent un fouillis inextricable. Si, d'un côté, la situation générale semble être celle de la période postexilique, d'autres détails par contre forcent à remonter avant la ruine de Jérusalem. En vain, certains interprètes ont-ils cru résoudre le problème en supposant que la déportation et la restauration impliquées dans le récit n'étaient pas celles du VIe siècle, mais plutôt des événements antérieurs se rapportant au règne de Manassé, tel qu'il est décrit dans II Chron. **33** 11-13. Cette hypothèse hasardée est loin de faire disparaître toutes les difficultés, et elle en fait surgir de nouvelles. Elle se heurte en particulier à l'assertion finale du livre, aux termes de laquelle Israël aurait joui d'une paix profonde pendant la longue vie de Judith et bien des années encore après sa mort.

A ces considérations historiques viennent s'ajouter celles qu'on peut tirer de la géographie. Même en concédant que les noms de lieux peuvent avoir été déformés par les traducteurs et les copistes, il n'en demeure pas moins qu'en matière de topographie le livre de Judith nous met en présence d'une série de problèmes insolubles. L'armée d'Olopherne suit un itinéraire vraiment incompréhensible, et le reste des données

[1] L'histoire connaît un Olopherne sous le règne d'Artaxerxès Ochus vers 350; un autre personnage du même nom était roi de Cappadoce vers le milieu du IIe siècle av. J.-C. — Quant à Bagoas, c'est entre autres le nom d'un fonctionnaire perse du IVe siècle av. J.-C.

similaires n'est pas moins énigmatique. Un point très important, et qui intrigue à bon droit les exégètes, c'est la position de Béthulie. On a cherché à en retrouver l'emplacement, et on a proposé de l'identifier avec diverses localités, telles que Sannour ou Mitiliyeh; mais aucune de ces tentatives ne peut passer pour réussie. Il est même frappant de voir à quel point cette place forte joue dans le livre de Judith un rôle prépondérant, alors qu'il n'est parlé d'elle dans aucun autre document. Elle semble parfois éclipser Jérusalem, et si cette dernière n'était pas nommée occasionnellement, on serait tenté de se demander si Béthulie n'est pas tout simplement une désignation symbolique, un pseudonyme masquant la ville sainte, la ville du temple. Cette conjecture serait d'autant plus admissible que la forme grecque Betyloua pourrait aisément s'interpréter par Beth-Eloah, maison de Dieu. Dans ce même ordre d'idées, on pourrait faire remarquer que l'héroïne du livre, elle aussi, porte une dénomination symbolique : Judith signifie la Juive, et l'on pourrait voir dans cette femme la personnification de sa race et de sa nation.

§ **448**. Dans cette dernière hypothèse, l'histoire de Judith serait une allégorie politique ou patriotique, et il serait intéressant de rechercher quelle idée l'auteur se fait du rôle de sa nation, incarnée dans l'héroïne de Béthulie. Mais diverses circonstances s'opposent à l'acceptation de ce point de vue : c'est d'abord le fait que Jérusalem est nommée à côté de Béthulie, et c'est en outre la difficulté qu'on trouve à identifier la personne de Judith avec Israël envisagé comme peuple.

Il est plus naturel de voir dans ce livre une sorte de roman patriotique, destiné à illustrer la thèse, familière au judaïsme, que la protection divine ne fait jamais défaut à ceux qui comptent sur elle avec confiance et qui ne craignent pas de payer de leur personne pour assurer la victoire et la délivrance. L'écrivain a manifestement pour but d'encourager ses compatriotes à lutter opiniâtrement contre l'étranger et l'oppresseur sans se laisser intimider et décourager par la supériorité du nombre. Judith représente ainsi la réaction la plus énergique contre toute influence du dehors. Elle est

donnée comme descendante de la tribu de Siméon et glorifie (**9** 2-4) la conduite de son ancêtre envers les Sichémites (Gen. **34** 25 ss.), conduite que la Genèse elle-même réprouve (**34** 30, **49** 5-7). Cette tendance s'explique dans une large mesure par la situation du peuple juif durant les siècles qui ont immédiatement précédé l'ère chrétienne. Sous les Séleucides comme sous les Hasmonéens, le paganisme envahissait le territoire juif, gagnait aisément les esprits, et menaçait les institutions. Aux yeux d'un véritable patriote, toute tentative de cette nature apparaissait comme odieuse. L'auteur de Judith semble penser que contre ce danger-là tous les moyens sont licites. En même temps, il préconise l'observation rigoureuse des ordonnances légales : la piété, telle qu'il la conçoit et la prescrit, a un caractère extérieur et formaliste. Le péché, qui est présenté comme pouvant entraîner le courroux divin et livrer Israël à ses ennemis, c'est la trangression d'un commandement rituel. D'autres détails encore montrent à quel point l'esprit de l'écrivain est imprégné des tendances légalistes et pharisaïques du judaïsme tardif.

L'époque où le livre a été composé doit être déterminée d'après les indices relevés ci-dessus. La date la plus ancienne qui puisse entrer en ligne de compte, c'est le commencement du IIe siècle av. J.-C., sous la domination syrienne. Mais vraisemblablement l'ouvrage a été rédigé plus tard encore, au cours du Ier siècle av. J.-C. Josèphe ne l'a point connu ; la première mention de Judith se trouve dans Clément Romain.

Il est permis de se demander si l'auteur a inventé de toutes pièces l'histoire qu'il raconte, ou bien si peut-être le sujet lui en a été fourni par quelque tradition relatant l'exploit d'une Juive, victorieuse d'un agresseur étranger. En l'état actuel de nos connaissances, il est impossible de se prononcer. Quoi qu'il en soit, l'auteur a certainement fait preuve de talent et d'imagination ; la narration est bien menée, avec des détails pittoresques et des tableaux dramatiques. On y rencontre sans doute des invraisemblances et des contradictions, mais une composition de ce genre ne saurait prétendre à une exactitude rigoureuse. Les divers caractères sont bien tracés, et notamment celui de l'héroïne.

On a souvent reproché au livre de Judith ce qu'on appelle sa sensualité raffinée ; ce jugement me paraît trop sévère, l'auteur prenant à tâche de faire ressortir que son héroïne obéit uniquement à un mobile religieux et patriotique et qu'elle sort intacte de sa périlleuse aventure. En revanche, il est bien certain qu'elle emploie une ruse perfide, qu'elle ne recule pas devant un lâche assassinat, et que toute son attitude est régie par le détestable principe que la fin justifie les moyens. Dans ces conditions l'appréciation du livre de Judith sera différente suivant qu'on se place au point de vue littéraire ou au point de vue moral. Dans le premier cas, il est naturel de rendre hommage à l'intérêt qu'inspire le récit et aux mérites de l'écrivain. C'est peut-être sous cette impression que Luther a pu qualifier le livre de Judith de « bonne, sérieuse et vaillante tragédie » ; il le considère d'ailleurs comme un « poème ». Mais d'autre part, il est bien évident qu'au point de vue religieux et moral, ce livre appelle les mêmes réserves que nous avons dû formuler à propos du livre d'Esther, et qu'on y respire un esprit particulariste et vindicatif.

Le livre de Judith est canonique dans l'Eglise latine comme dans l'Eglise grecque. Quant aux Juifs, ils l'ont écarté du recueil de leurs livres saints. Pourtant, la littérature rabbinique n'ignore ni le personnage, ni les hauts faits de Judith. Il en est parlé dans des écrits juifs, et en particulier dans un document qui n'est pas antérieur à l'an 1000 apr. J.-C. Là, Judith apparaît comme victorieuse d'un roi Séleucus, qui assiège Jérusalem et périt dans les mêmes conditions qu'Olopherne. Est-ce là, comme le pensent quelques-uns, la donnée primitive du récit ? Ou bien n'est-ce qu'une transformation fantaisiste et tardive de la narration ? L'un et l'autre points de vue peuvent se défendre.

5. Le livre de Tobit.

§ **449**. Il est indispensable, dès le début, de signaler le fait que ce livre nous est parvenu, non pas sous une forme unique, mais en plusieurs rédactions différentes. On peut les

ramener, malgré leurs divergences multiples à deux types principaux, dont l'un a pour représentants attitrés les manuscrits Alexandrinus et Vaticanus des Septante et l'autre la version latine de saint Jérôme. Ce dernier type est tout naturellement plus répandu et plus connu en Occident ; il convient néanmoins de donner la préférence à l'autre, qui a pour lui l'antériorité, sans parler d'autres garanties. Le nom même du livre varie suivant que l'on consulte la tradition grecque ou la tradition latine. En effet, les deux plus notables personnages du récit sont un père et son fils. Dans le texte grec le premier s'appelle Tobit, et le second Tobie ; en latin ils portent tous deux le même nom, Tobie. Or, comme c'est la dénomination du père qui doit servir de titre à l'ouvrage, celui-ci est désigné en grec comme livre de Tobit, en latin comme livre de Tobie. Nous nous conformerons à la nomenclature grecque.

Les premières lignes de l'ouvrage annoncent qu'il contient l'histoire de Tobit, de la tribu de Nephthali, déporté à Ninive par le roi d'Assyrie Salmanasar. Le nom de ce souverain est déformé en Enémessar, mais il ne saurait y avoir de doute sur l'intention de l'écrivain. Après cet en-tête (**1** 1-2), commence un récit à la première personne, placé dans la bouche de Tobit, et qui s'étend jusqu'à **3** 6. Ultérieurement la narration se poursuit à la troisième personne. Dans le texte latin, cette distinction n'existe pas et le livre tout entier est à la troisième personne. Il acquiert de la sorte une plus grande homogénéité ; mais, précisément pour ce motif, il convient de considérer la forme grecque comme plus originale. On comprend en effet qu'on ait entrepris de donner à la narration un cachet d'unité ; on s'expliquerait moins qu'on eût travaillé en sens inverse. Du reste, quoi qu'il en soit de cette différence de forme et de certaines variantes, le fond du récit est le même.

Tobit est un homme pieux, vertueux, bienfaisant. Dans sa jeunesse, quoique appartenant au royaume des Dix tribus, il accomplissait rigoureusement la loi juive, faisant le pèlerinage de Jérusalem et s'acquittant de la dîme. Déporté à Ninive, avec sa femme Anna et son fils Tobie, il y prospéra,

si bien qu'il put prêter une somme de dix talents à un compatriote nommé Gabaël, établi à Ragues en Médie. Mais l'avènement de Sanchérib (appelé ici Sennachérim) amena pour Tobit de grands malheurs : il perdit tous ses biens et dut se cacher pour échapper à la mort. Lorsque « Sacherdon » (c'est-à-dire Asarhaddon) eut succédé à son père, Tobit put revenir auprès des siens, mais il vivait dans la pauvreté, et de plus un accident le priva de la vue. Le récit présente ici une frappante analogie avec le prologue de Job. Anna prend à l'égard de son mari une attitude qui rappelle celle de la femme de Job. La version latine compare du reste expressément l'infortune de Tobit à celle de Job. Loin de succomber à la tentation, Tobit prononce une prière résignée et implore la mort.

Avec **3** 7 la narration nous transporte brusquement à Ecbatane en Médie. Là vivait un Juif, nommé Raguel, dont la fille Sara avait déjà été mariée sept fois ; mais le démon Asmodée avait fait périr les sept maris le jour même de leurs noces, en sorte que Sara se trouvait veuve pour la septième fois sans avoir eu d'époux. Comme ses servantes la raillaient et la soupçonnaient d'avoir étranglé ses maris, Sara songea à se suicider. Mais, repoussant cette tentation, elle adressa une fervente prière au Seigneur, à la même heure où, à Ninive, Tobit l'implorait de son côté. Pour exaucer ces deux requêtes, Dieu envoya sur la terre l'ange Raphaël, avec la mission de guérir Tobit et de faire épouser Sara par le jeune Tobie.

Le récit revient (**4** 1) à Tobit et nous le montre confiant à son fils la tâche d'aller à Ragues en Médie, réclamer l'argent jadis prêté à Gabaël. Il lui adresse, à cette occasion, un long discours d'exhortation, qui renferme un grand nombre de préceptes excellents; ceux-ci méritent pleinement la réputation dont ils ont longtemps joui dans l'Eglise chrétienne. Tobie se prépare à partir, et cherche un compagnon de voyage. Il en trouve un dans la personne d'un inconnu, qui n'est autre que l'ange Raphaël, mais qui se fait passer pour un Juif nommé Azarias. Ils se mettent en route, et dès le premier soir, au bord du Tigre, le jeune homme capture un

poisson dont, sur le conseil de son compagnon, il garde soigneusement le cœur, le foie et le fiel. Arrivés à Ecbatane, les voyageurs demandent l'hospitalité à Raguel, et l'ange se préoccupe immédiatement d'arranger le mariage de Tobie avec Sara ; il dissipe les appréhensions que cause légitimement au futur époux la mort tragique des sept maris de la jeune fille. Le mariage se conclut sans aucun délai et Tobie, suivant l'avis de Raphaël, fait une fumigation avec le cœur et le foie du poisson: « Aussitôt que le démon en sentit l'odeur, il s'enfuit dans la Haute-Egypte, et l'ange l'y enchaîna » (**8** 3).

Le lendemain matin, Raguel creuse une fosse par précaution, mais à sa grande joie Tobie est bien vivant. On comble la fosse et aussitôt commence une fête nuptiale de quinze jours. Le soi-disant Azarias part pour Ragues, rapporte l'argent prêté et ramène Gabaël lui-même qui vient participer aux réjouissances.

Cependant, dès que la quinzaine est révolue, Tobie insiste pour repartir et retourner chez ses parents dont il pressent l'inquiétude. Raguel y consent à regret, lui remet sa jeune femme et la moitié de sa fortune, et les époux se mettent en route, toujours accompagnés du prétendu Azarias. Arrivés près de Ninive, Tobie et l'ange prennent les devants, et, grâce au fiel du poisson qu'on place sur les yeux de Tobit, celui-ci recouvre la vue. Sara arrive à son tour chez ses beaux-parents où elle est reçue avec joie.

Lorsqu'il s'agit de payer le salaire d'Azarias et de lui offrir un présent proportionné à la reconnaissance qui lui est due, Raphaël fait connaître qui il est, « l'un des sept saints anges qui présentent au Très Saint les prières des hommes pieux et qui ont accès auprès de sa Majesté » (**12** 15). Il adresse au père et au fils des recommandations et des bénédictions, puis il disparaît. Alors (**13** 1) « Tobit écrivit une prière pour exprimer sa joie ». Cette prière est un assemblage de textes, empruntés en grande partie aux livres canoniques de l'A. T. Elle se meut dans les généralités et n'est pas en rapport avec la situation décrite.

Le dernier chapitre (**14**) résume à grands traits la carrière

de Tobit et rapporte sa fin. Avant de mourir (à l'âge de 158 ans) il recommande à son fils d'émigrer en Médie et d'abandonner Ninive qui, selon la parole du prophète Jonas, doit être détruite. Il prédit la ruine de Jérusalem et la déportation des Juifs, puis la restauration et la reconstruction du temple (« mais, ajoute-t-il, il ne sera pas comme le premier »), enfin l'accomplissement général de toutes les prophéties, la conversion des païens, l'exaltation suprême du peuple de Dieu. Après la mort de son père et de sa mère, Tobie se transporte à Ecbatane auprès de ses beaux-parents. Il y meurt à l'âge de 127 ans. « Avant sa mort il apprit encore la ruine de Ninive, qui fut prise par Nabuchodonosor et Assuérus, et il en conçut de la joie avant de mourir ».

§ **450**. D'après cette analyse, il est aisé de voir que l'histoire de Tobit est un roman. Il se rapproche par là du livre de Judith, mais il en diffère par la nature des scènes qu'il décrit et des personnages qu'il fait agir. Le cadre n'est pas emprunté aux destinées politiques et guerrières de la nation israélite; il n'est question ni d'armée conquérante, ni de ville assiégée, ni de général étranger, ni d'héroïne nationale. Il est parlé, tout simplement, d'une ou plutôt de deux familles juives, de leurs revers et de leur prospérité. Il est impossible de méconnaître l'art avec lequel le narrateur a composé son œuvre. Il a dessiné d'une main sûre les caractères de ses personnages, et a certainement réussi à les rendre intéressants. L'élément surnaturel qu'il fait intervenir n'est point pour nous surprendre. Il nous permet de constater le développement pris, au sein du judaïsme, par l'angélologie et la démonologie. Le rôle assigné à Raphaël est d'une autre nature que ceux de Gabriel et de Mikaël dans le seul livre canonique qui mette en scène des anges en les désignant chacun par son nom, à savoir dans Daniel. Là du moins les fonctions qu'ils revêtent ont un caractère national ou même international, tandis que dans Tobit Raphaël s'acquitte d'une mission purement privée. Plus remarquable encore est la place faite au malicieux démon Asmodée, qui paraît, sans que le texte s'explique nettement à cet égard, être poussé par la jalousie à faire mourir les époux successifs de Sara.

Le fait qu'une simple fumigation suffit pour écarter le démon mérite également d'être noté comme caractéristique. Indépendamment de ces données-là, il est encore d'autres traits qui mériteraient d'attirer l'attention au point de vue de l'invraisemblance qu'ils présentent; mais il ne saurait être question d'appliquer à l'auteur quelque peu fantaisiste d'un conte romanesque les règles précises auxquelles doit être soumis un ouvrage historique. L'écrivain a cherché à placer son récit dans un cadre emprunté à l'histoire d'Israël. Il a choisi à cet effet l'époque où le royaume des Dix tribus fut vaincu et supprimé par l'Assyrie ; ses héros vivent donc au loin sur la terre d'exil. Il a pu trouver dans les récits bibliques les noms de trois souverains assyriens; il y a pris aussi celui de Nébucadnetsar, et, sans se douter de l'anachronisme, celui d'Assuérus [1]. Il reporte d'ailleurs, sans arrière-pensée, dans l'époque antérieure à l'exil et dans le royaume du nord les institutions et les mœurs propres au judaïsme postexilique. Il a manifestement connu et utilisé bon nombre des écrits canoniques de l'A. T. Le début du récit présente des rapports avec le livre de Job. Vers la fin, le livre de Jonas est expressément cité et c'est, chose curieuse, pour en tirer une conclusion opposée à celle qui devrait s'en dégager. L'auteur de Tobit en effet n'hésite pas à proclamer que, selon Jonas, Ninive doit être détruite, tandis que le livre de Jonas enseigne au contraire que Dieu fit grâce à la grande cité.

Le livre de Tobit doit avoir été écrit à une époque où le temple de Jérusalem offrait aux regards un aspect dont la magnificence était inférieure à celle du temple de Salomon (comp. **14** 5). Il doit donc être antérieur aux grands travaux de restauration et d'embellissement entrepris par Hérode Ier, vingt ans environ av. J.-C. D'autre part, son auteur paraît avoir connu les livres de Daniel et d'Esther, et cette circonstance, jointe à d'autres traits particuliers du livre, ne permet pas de fixer la date de cet écrit longtemps avant l'ère chrétienne. On est conduit à admettre qu'il est dû à la plume d'un Juif qui vivait entre l'an 100 et l'an 20 av. J.-C. Quoi-

[1] Il se pourrait du reste qu'il eût pris l'idée d'un Assuérus (Xerxès) contemporain de Nébucadnetsar non point dans Esther, mais dans Dan. **9** 1.



qu'il place la scène des événements décrits dans les lointains parages de l'Assyrie et de la Médie, il ne semble pas qu'il faille le considérer comme étant lui-même un habitant de ces provinces. Bien plus, il est douteux qu'il connût la Palestine autrement que par les livres ou par les témoignages d'autrui. Sa résidence paraît avoir été l'Egypte. Selon toute probabilité, son ouvrage a été écrit en grec, et il n'y a pas lieu d'admettre un original sémitique. Le style, il est vrai, n'est pas exempt d'hébraïsmes, mais l'emploi de nombreuses locutions bibliques suffit à les expliquer.

Nous avons déjà indiqué plus haut la multiplicité et la variété des textes de Tobit parvenus jusqu'à nous. En grec, ce livre figure dans les manuscrits des Septante sous trois formes assez divergentes. La plus importante est celle de l'Alexandrinus et du Vaticanus, tandis que le Sinaïticus présente un texte différent, et que d'autres manuscrits encore constituent une rédaction mixte. Origène affirme, comme pour Judith, que de son temps les Juifs n'avaient pas le livre de Tobit en hébreu. Jérôme, d'autre part, affirme avoir eu entre les mains ce livre écrit en chaldéen, et s'en être servi pour sa version latine, pensant avec raison que le chaldéen (l'araméen) est plus proche de l'hébreu que le grec. Il partait donc de l'idée que le livre avait été originairement écrit en hébreu. Il avoue du reste avoir fait sa traduction très rapidement et sans grand soin. On a retrouvé et publié à Oxford un texte araméen de Tobit qui présente une grande ressemblance avec la version latine de Jérôme ; il est pourtant douteux que ce texte araméen doive être identifié avec celui que Jérôme a connu et utilisé ; ce n'est probablement qu'une reproduction ultérieure et modifiée. Enfin, l'on possède également Tobit en hébreu, et cela sous trois ou quatre formes différentes. Il ne peut être question de chercher dans ces œuvres de date relativement récente l'original prétendu du livre, ce ne sont sans doute que des versions, et, somme toute, il convient d'en rester à la conclusion que Tobit a été composé en grec.

Il ne serait pas impossible que l'histoire de Tobit ait fait partie d'un cycle de narrations plus étendu. Ce qui permet de le supposer, c'est qu'on y voit intervenir incidemment

certains personnages qui figurent ailleurs dans d'autres écrits juifs. De ce nombre est Achichar ou Achiachar, le héros d'un conte dont on possède diverses rédactions en arabe, en syriaque, en éthiopien, etc. Il est présenté comme ayant vécu sous le roi Sanchérib, et c'est précisément sous le même règne que Tobit est censé avoir vécu. Achiachar est nommé dans Tob. **1** 21-22, **2** 10, **11** 18, **14** 10, et désigné comme neveu de Tobit. Il est aussi question dans **14** 11 d'un homme de bien, nommé Manassé, et d'un méchant nommé Adam ou Aman ; Tobit les mentionne comme des personnages très connus. Certains critiques croient discerner ici une allusion à l'histoire d'Esther, ce qui expliquerait Aman, mais non point Manassé.

La littérature d'imagination, le roman si l'on veut employer ce terme, a donc fleuri chez les Juifs. Les livres de Judith et de Tobit en sont deux exemples intéressants, à côté desquels il y en a bien d'autres. Leur caractère de fiction ne les empêche pas d'avoir une valeur morale et religieuse ; en fait de narration, les écrits proprement historiques ne sont pas les seuls qui puissent prétendre à posséder ce mérite. Nous avons déjà vu de quelle façon flatteuse Luther appréciait Judith ; sur Tobit, qui est également à ses yeux un poème, il porte un jugement tout aussi favorable : « C'est, dit-il, une charmante, aimable et pieuse comédie ».

III. Livres didactiques.

1. L'Ecclésiastique.

§ **451**. Seul de tous les Apocryphes, ce livre nous fait connaître le nom de son auteur. Il a été écrit, en hébreu, par Jésus, fils de Sirach, de Jérusalem. Cette donnée se rencontre dans les divers textes et versions avec certaines variantes, d'après lesquelles Sirach serait tantôt le père, tantôt le grand-père, tantôt même l'arrière-grand-père de l'auteur. La généalogie la plus complète serait : Jésus, fils de Siméon, fils d'Eléazar, fils de Sirach. Mais il se pourrait qu'il fallût inter-

vertir les deux premiers noms, et dans ce cas l'auteur du livre se serait appelé Siméon, fils de Jésus, etc. Une désignation très commode, qu'on emploie volontiers et qui est parfaitement juste, c'est celle de Siracide, soit descendant de Sirach [1].

Les renseignements que nous possédons sur la personnalité de l'écrivain nous sont fournis en partie par son livre même, dans lequel il fait part au lecteur de ses souvenirs, de ses expériences et de ses études; il y donne aussi la preuve de la connaissance approfondie qu'il possédait du recueil des livres saints. Mais ces informations sont encore complétées de la façon la plus heureuse par la Préface qui précède l'ouvrage et qui est l'œuvre du petit-fils de l'auteur. « Mon grand-père Jésus, dit-il, qui s'était beaucoup adonné à la lecture de la Loi et des Prophètes et des autres livres de nos pères, et qui s'y était acquis une assez grande habileté, fut amené à composer lui-même un ouvrage qui se rapportât à l'instruction et à la sagesse, pour que des personnes désireuses d'apprendre, en s'en occupant à leur tour, pussent faire des progrès dans une vie conforme à la Loi. » Ayant ainsi rendu compte du but poursuivi par son aïeul, il se donne à connaître lui-même comme auteur de la traduction grecque, et réclame l'indulgence du lecteur en faisant valoir la difficulté de rendre exactement un texte hébreu dans une autre langue. Il signale à ce propos les différences qui existent entre le texte original des écrits bibliques et leur version grecque. Enfin, et c'est là un renseignement des plus précieux, il donne une indication chronologique relative à son arrivée en Egypte, et c'est sur cette base qu'il faut opérer pour déterminer l'époque où ont vécu le Siracide et son petit-fils.

Malheureusement, la donnée n'est pas aussi claire qu'on pourrait le souhaiter. Le petit-fils du Siracide dit être arrivé en Egypte « dans la 38me année, sous le roi Evergète ». Or, deux souverains de la dynastie des Lagides ont porté le surnom d'Evergète (bienfaiteur), à savoir Ptolémée III (247-

[1] Le nom grec Jésus est usité pour rendre le nom hébreu Josué, *Yehoschoua,* aussi bien que la forme plus brève *Yeschoua*. Le Siracide portait donc peut-être le nom de Josué.

222) et Ptolémée VII (170-117), surnommé aussi Physcon[1]. Le plus ancien de ces deux rois n'ayant occupé le trône que 25 ans, il semble à première vue qu'il faille le mettre de côté puisque la Préface parle de la 38me année. Mais l'expression de l'écrivain est ambiguë ; il ne dit pas : « dans la 38me année du règne d'Evergète », il dit plus obscurément : « dans la 38me année, sous le roi Evergète ». Plusieurs commentateurs pensent qu'il veut parler de l'âge qu'il avait en arrivant en Egypte, et, si cette hypothèse était admise, l'Evergète du IIIe siècle entrerait en ligne de compte aussi bien que son homonyme.

En présence de cette difficulté, il semble qu'un passage du livre (**50** 1 ss.) doive être de nature à projeter quelque lumière dans le débat. Il y est parlé avec les plus grands éloges d'un grand prêtre nommé Simon, fils d'Onias, dont l'administration est célébrée et que le poète exalte de tout son cœur. Il est manifeste qu'il s'agit là d'un personnage que l'écrivain a connu personnellement et dont le souvenir est encore très vivant dans sa mémoire. Mais, par une coïncidence des plus étranges, de même qu'il y a deux Ptolémées qui ont reçu le surnom d'Evergète, de même il y a, dans la série des grands prêtres juifs, deux Simon, tous deux fils d'Onias. L'un, Simon Ier, fils d'Onias Ier, a exercé le souverain sacerdoce de 310-291 ; il a été surnommé le Juste. L'autre, Simon II, fils d'Onias II (219-199), ne nous est pas mieux connu que son prédécesseur. Comme on le voit, les dates ci-dessus sont dans un rapport analogue à celles que nous avons indiquées plus haut pour les deux rois Evergète. Ainsi, dans une première hypothèse, le Siracide aurait connu Simon Ier le Juste et aurait écrit son livre vers 290; son petit-fils serait arrivé en Egypte sous Ptolémée III et aurait

[1] Ptolémée VII, déjà mentionné plus haut (II, p. 437) monta sur le trône en 170 pour régner conjointement avec son frère, Ptolémée VI Philométor. En 164, un partage intervint entre les deux frères, Philométor conservant l'Egypte et Chypre, Physcon la Cyrénaïque et la Libye. En 146, Philométor étant mort, Physcon devint roi de tout l'empire égyptien. On s'explique ainsi pourquoi son avènement, qui remonte légitimement à 170, n'est parfois daté que de 146.

traduit l'ouvrage de son aïeul vers 230 av. J.-C. Dans la seconde hypothèse, le grand-père serait un contemporain de Simon II, son ouvrage aurait été composé vers 190, et la traduction aurait été rédigée sous Ptolémée VII, vers 125 av. J.-C. La différence entre les deux systèmes est exactement d'un siècle. Ajoutons, pour mémoire, qu'une troisième combinaison a été proposée, d'après laquelle le Siracide aurait vécu au temps de Simon Ier, et son traducteur sous le règne de Ptolémée VII, par conséquent à plus d'un siècle et demi d'intervalle l'un de l'autre. Cet arrangement, qui cherche à réunir les avantages des deux systèmes opposés, tout en évitant leurs défauts respectifs, a le grave inconvénient de donner au mot grec *πάππος*, par lequel le traducteur désigne le Siracide, le sens tout général d'ancêtre, au lieu du sens déterminé et normal de grand-père. Nous laisserons donc de côté cette troisième solution, et nous nous bornerons à examiner la valeur comparative des deux premières hypothèses ; nous les désignerons, pour abréger, par les termes d'hypothèse du IIIe siècle et d'hypothèse du IIe siècle.

L'hypothèse du IIIe siècle a en sa faveur l'épithète de Juste que le judaïsme a donnée à Simon Ier. De ce surnom honorifique, on cherche à tirer la preuve qu'il doit être l'original du portrait flatteur tracé par le Siracide. Mais on ignore totalement s'il a réellement effectué les travaux mentionnés par le Siracide. Il n'y a donc pas de raison décisive pour déclarer que seul il peut être le héros de ce panégyrique. D'autre part, cette même hypothèse contraint ses partisans à interpréter « la 38me année » de la Préface comme s'appliquant à l'âge du traducteur. Or on ne voit pas quel intérêt celui-ci aurait eu à relever cette circonstance; et, s'il l'eût fait, il eût été élémentaire de dire « dans ma 38me année ». Sur ce point l'hypothèse du IIe siècle a une réelle supériorité. En effet, Ptolémée VII ayant régné plus de 50 ans, on peut légitimement parler de la 38me année de son règne, ce qui n'est pas le cas pour Ptolémée III. La construction de la phrase est, il est vrai, quelque peu insolite. Au lieu de dire : « dans la 38me année, sous le roi Evergète », il eût été plus naturel et plus correct de dire : « dans la 38me année du roi Evergète ».

Mais la tournure employée, quoique un peu lourde et inaccoutumée ne constitue pas un empêchement insurmontable. Nous penchons donc très fort à admettre l'hypothèse du IIe siècle. Celle-ci nous paraît d'ailleurs corroborée par la façon dont le traducteur s'exprime dans sa Préface, au sujet de la traduction grecque des livres bibliques : ce qu'il en dit s'explique mieux si l'on admet une époque un peu plus tardive, le dernier tiers du IIe siècle au lieu du dernier tiers du IIIe siècle avant l'ère chrétienne.

§ **452**. Les anciens écrivains n'ayant pas l'habitude de pourvoir leurs ouvrages d'un titre, il est légitime de supposer que le Siracide ne s'est pas écarté de cette règle. Plus tard, cette lacune a été comblée pour son livre comme pour beaucoup d'autres, et cela de diverses manières. Dans les manuscrits des Septante, la désignation habituelle est : la Sagesse de Sirach (*σοφία Σειράχ*). Ce nom de Sagesse (ou Sapience) est fréquemment employé par les écrivains chrétiens. Ceux-ci disent aussi volontiers « la Sagesse » tout court, ou bien encore ils ajoutent l'adjectif *πανάρετος*, douée de toutes les vertus. Parfois même, ils omettent le substantif et disent simplement *ἡ πανάρετος*. Cette terminologie montre la faveur dont jouissait dans l'Eglise le livre du Siracide. Une autre preuve en est fournie par la dénomination qui est devenue peu à peu la plus usuelle et qui finalement a revêtu un caractère officiel : l'Ecclésiastique, *liber ecclesiasticus*. Ce terme, qui date de Cyprien, caractérise l'œuvre du Siracide comme étant au premier rang parmi les livres destinés à l'édification de l'Eglise et à l'instruction des catéchumènes. Il ne s'ensuit pas, comme nous le verrons, qu'on le classât parmi les écrits canoniques, mais du moins rendait-on hommage à sa très grande valeur.

Avant même que le livre du Siracide reçût ces divers noms, il semble en avoir déjà porté d'autres. Jérôme en parle en effet comme étant désigné (*prænotatus*) sous le nom de « Paraboles », ce qui implique évidemment en hébreu le mot maschal. C'étaient donc les maschals de Jésus, fils de Sirach, de même que le livre canonique qui lui ressemble le plus s'appelait les maschals de Salomon. L'appellation indiquée

par Jérôme s'adapte parfaitement au contenu de l'ouvrage. Celui-ci peut d'ailleurs avoir été aussi revêtu en hébreu du nom de Sagesse (*Khokma*), et dans ce cas les manuscrits grecs et les Pères de l'Eglise n'auraient fait que traduire ce terme. Mentionnons enfin que Clément d'Alexandrie a donné au livre du Siracide le nom de *Παιδαγωγός* (le Maître ou Précepteur).

En comparant tout à l'heure le livre du Siracide avec celui des Proverbes, nous avons indiqué quel est son contenu et quelle est sa forme. C'est en effet un recueil de sentences, et tout ce que nous avons dit plus haut à propos du livre canonique s'applique à celui que nous étudions maintenant. Il traite des mêmes sujets, dans un même esprit, avec les mêmes préoccupations, religieuses, morales et sociales. La sagesse y tient une grande place ; le Siracide la personnifie, non moins que ne l'avait fait avant lui l'auteur de Prov. **1-9**. C'est même par ce portrait de la sagesse que le livre commence (**1**) ; plus loin, l'auteur revient à plusieurs reprises au même sujet, particulièrement dans le ch. **24**. La sagesse dicte au Siracide les préceptes qu'il adresse à ses lecteurs, auxquels il parle sur un ton paternel et exhortatif. Il leur décrit les diverses vertus et leur en recommande la pratique ; il leur signale également les défauts les plus variés et les met en garde contre eux. Il examine tout ce qui concerne la vie de famille et la vie sociale, les devoirs des époux, des parents et des enfants, des maîtres et des serviteurs, les rapports des citoyens entre eux, plus spécialement les relations des amis, etc. Il aborde aussi l'examen des questions relatives au gouvernement des hommes et à l'administration de la justice, aux créanciers et aux débiteurs, aux cautions, à l'emploi des richesses. Le mariage est en grand honneur auprès de lui ; il insiste à plus d'une reprise sur la nécessité de choisir avec soin son épouse, il s'élève avec force contre l'adultère, la débauche, les tentations de la chair. Bref, on peut dire qu'il trace un tableau très complet de la vie morale et pieuse qu'il recommande à ses lecteurs.

La religion, c'est-à-dire Dieu, tient une plus grande place dans le livre du Siracide que dans le livre des Proverbes.

Notre écrivain relève fréquemment la justice et la miséricorde de Dieu, il décrit ses œuvres, qui sont magnifiques, excellentes et appropriées à leur but. Il parle de la prière et de son efficacité; lui-même insère ici et là une prière dans son ouvrage. Quant aux sacrifices, il proclame que par eux-mêmes ils sont dénués de valeur devant Dieu; ce n'est pas une raison pourtant de s'en abstenir, mais il faut les offrir avec un cœur droit et des mains pures. La bienfaisance, la bonté, la justice valent autant que les sacrifices. En revanche, rien ne sert de jeûner, d'immoler des victimes, d'observer les rites de la pureté légale, si l'on vit dans l'iniquité et si l'on n'aime pas son prochain.

§ **453.** Les nombreux sujets que nous venons d'indiquer — et il serait aisé d'en ajouter beaucoup d'autres, — ne sont pas traités d'une façon méthodique. La pensée de l'auteur va de l'un à l'autre, elle retourne ensuite à tel détail déjà effleuré, elle reprend un thème pour en achever l'étude, et il est à peu près impossible de faire une analyse raisonnée et systématique de cet ouvrage. Il est également malaisé de vouloir y introduire des divisions, l'auteur lui-même ne s'en étant pas préoccupé. Voici pourtant de quelle façon on partage communément le livre du Siracide: A: **1** 1-**16** 23; B: **16** 24-**23** 27; C: **24** 1-**30** 27; D: **30** 28-**36** 22; E: **36** 23-**39** 11; F: **39** 12-**42** 14; G: **42** 15-**50** 26; épilogue: **50** 27-29; prière: **51** 1-12; exhortation: **51** 13-30.

Il importe de noter, à propos des sections C et D, qu'une fâcheuse interversion s'est produite dans le texte grec du Siracide, et qu'il est indispensable de rétablir, par voie de transposition, l'ordre primitif du livre. Il faut, pour cela, prendre le morceau **33** 13b-**36** 16a, et l'intercaler entre les v. 24 et 25 du ch. **30.** Il est difficile de s'expliquer comment on a pu commettre une erreur aussi regrettable et aussi évidente dans la reproduction du texte de l'Ecclésiastique. La Vulgate ne présente pas le même défaut que la version grecque. En rétablissant, comme nous l'avons exposé, l'ordre primitif de l'ouvrage, on obtient en particulier un résultat très important, en restituant dans son unité et son intégrité une prière, que l'auteur adresse à Dieu en faveur de son

peuple et qui se compose des deux fragments **33** 1-13a et **36** 16b-22, indûment séparés l'un de l'autre dans le texte grec par l'interposition du morceau **33** 13b-**36** 16a. Ce dernier une fois remis à sa place normale entre **30** 24 et **30** 25, la prière se retrouve intacte et complète.

Il serait exagéré de prétendre que le désordre règne dans le livre du Siracide. Il faut se borner à dire qu'on ne peut pas y discerner un plan régulier et rationnel. Il n'y a pas lieu de s'en étonner : les autres ouvrages similaires de la littérature hébraïque présentent le même aspect. Evidemment, ces anciens écrivains ne songeaient point à s'assujettir à des règles strictes ; ils composaient librement, sans se préoccuper de disposer leurs écrits avec ordre et de coordonner leurs matériaux d'une façon méthodique. C'est dans le détail seulement, et d'une façon occasionnelle, que nous rencontrons çà et là une tendance au groupement. Nous relevons par endroits des séries de sentences et de réflexions concernant chacune un sujet déterminé. Dans certains manuscrits on trouve la trace positive de l'impression faite par ces petits groupes de maximes sur l'esprit des copistes; ceux-ci en effet ont introduit, en divers passages, des titres s'adaptant à une série plus ou moins longue de sentences.

Un morceau étendu et des plus importants est celui que l'auteur consacre à rappeler en détail l'histoire des grands personnages de sa nation (**44** 1-**50** 21). Quelques manuscrits donnent à cette partie du livre le titre de « Panégyrique des pères ». Le but de l'auteur en le composant est de glorifier Dieu qui a suscité tous ces hommes illustres et de relever le courage de ses lecteurs en leur montrant de si nobles exemples. Après un exorde où les diverses classes de grands hommes sont présentées en bloc, l'écrivain commence l'énumération de ses héros en nommant Hénoc, Noé, Abraham, etc. ; il s'arrête spécialement sur Moïse et surtout sur Aaron, puis sur Josué, Samuel, David, Elie et Elisée, Ezéchias et Josias ; il nomme les prophètes et finit par Zorobabel, le prêtre Josué et Néhémie. Après être revenu en arrière à Hénoc, Joseph, Sem, Seth et Adam, il consacre un éloge particulier au grand prêtre Simon, fils d'Onias, comme nous

l'avons vu déjà précédemment (II, p. 454). Il y ajoute enfin, en guise de péroraison, une doxologie qu'il termine abruptement par la mention de trois peuples qu'il hait et méprise : les Edomites, les Philistins et les Samaritains.

Le Panégyrique que nous venons d'analyser forme la conclusion du livre. A sa suite viennent, sous forme d'épilogue (**50** 27-29), quelques lignes de prose, dans lesquelles l'auteur se nomme et indique le but qu'il s'est proposé ; c'est en quelque sorte sa signature apposée à la fin de son ouvrage. Puis, comme appendice, le ch. **51** contient une prière d'actions de grâces (1-12), suivie d'un morceau (13-30) dans lequel le poète exhorte à la sagesse en décrivant ses propres expériences. Bickell a discerné dans ce passage terminal un poème alphabétique, et cette découverte, faite avec une grande perspicacité sur la version grecque, a été confirmée lorsqu'on est rentré tout récemment en possession du texte hébreu.

§ **454**. On savait, par les allusions aux paroles du Siracide et par les citations plus ou moins textuelles qui en sont faites dans la littérature juive, que la connaissance du texte hébreu original ne s'était pas perdue de sitôt. Jérôme également affirme avoir vu ce texte. Mais au cours du moyen âge ce document s'est perdu. Si les rabbins du IXe et du Xe siècles l'ont encore possédé, il n'en est plus de même pour ceux qui leur ont succédé. On en était donc réduit, jusqu'à ces dernières années, à la version grecque. Celle-ci, de l'aveu même de son auteur qui sollicite l'indulgence de ses lecteurs, présente de nombreuses imperfections auxquelles les copistes ont encore largement contribué. Il y a d'ailleurs lieu de supposer que tous les manuscrits parvenus jusqu'à nous procèdent d'un seul et même exemplaire déjà fort défectueux et renfermant l'interversion de chapitres dont nous avons parlé. La version syriaque, faite directement sur l'hébreu, peut servir dans une large mesure, malgré ses graves défauts, à contrôler la leçon des Septante. Quant à la version latine, elle n'est pas l'œuvre de Jérôme ; celui-ci, comme il le raconte lui-même, s'est abstenu de traduire l'Ecclésiastique. Si donc ce livre figure dans la Vulgate, c'est sous la forme que lui avait donnée l'ancienne traduction latine faite d'après les Septante.

Il est intéressant de noter qu'elle ne présente pas la transposition de chapitres qu'on trouve dans les manuscrits grecs. En cela, et sur d'autres points encore, elle offre de réels avantages ; elle n'en est pas moins imparfaite, obscure, et parsemée de nombreuses gloses, quelquefois de provenance chrétienne. Enfin, il existe encore plusieurs autres versions anciennes du Siracide, moins importantes que celles que nous venons d'indiquer.

A l'aide de ces documents souvent fautifs et contradictoires, il n'était pas facile, on le comprend, de reconstituer la véritable teneur des pensées du Siracide. Aussi est-ce avec joie que le monde savant a salué la récente découverte du texte hébreu de Sirach. C'est en 1896 que la trouvaille d'un premier feuillet fut portée à la connaissance du public : M[mes] Lewis et Gibson, les savantes exploratrices de la bibliothèque du Sinaï, l'avaient rapporté d'Egypte. Bientôt d'autres surgirent, à Oxford, à Cambridge, à Londres, à Paris, provenant tous du Caire. Ces nombreux fragments appartiennent à quatre manuscrits distincts ; pour certains chapitres et versets, ils offrent des textes parallèles, pour d'autres ils se complètent mutuellement. Malheureusement, entre eux tous, ils ne fournissent pas le texte entier du Siracide ; il manque encore **1** 1-**3** 5 ; **16** 27-**30** 10 presque en entier ; le ch. **34** ; enfin des portions de **33**, **35**, **38** et **39**. Cependant il faut remarquer que les portions retrouvées constituent déjà environ les trois cinquièmes du livre, et rien n'empêche d'espérer que l'avenir viendra combler les lacunes encore existantes.

Ce texte hébreu du Siracide a soulevé une violente controverse. La question était de savoir si c'était bien là l'œuvre originale de Jésus, fils de Sirach, ou bien si l'on avait affaire à la rétroversion tardive, rabbinique, d'une traduction grecque ou syriaque. Il faut reconnaître que la comparaison des fragments hébreux avec les parties correspondantes des versions grecque, syriaque et latine fait constater bon nombre de faits embarrassants. On arrive difficilement à s'expliquer comment il se fait que les traductions présentent fréquemment une leçon préférable à celle de l'hébreu. Pourtant, il ne semble pas probable qu'il faille s'arrêter à l'hypothèse d'une rétro-

version. En revanche, il ne faut pas se refuser à avouer que le texte hébreu, tel qu'il nous est parvenu, doit sur beaucoup de points s'écarter de la rédaction originale, et qu'il reste encore de nombreux mystères à éclaircir dans l'interprétation du Siracide. En tout état de cause, la découverte de ce texte hébreu offre un intérêt exceptionnel, indépendamment des ressources nouvelles qui en résultent pour l'intelligence de l'Ecclésiastique. Il importe en effet de se dire que ce document est le seul échantillon existant de la littérature hébraïque en dehors des livres canoniques et de quelques inscriptions clairsemées. Notre connaissance du vocabulaire hébreu se trouve accrue de ce fait, et à d'autres égards encore cette acquisition toute récente est un enrichissement positif.

Grâce aux circonstances que nous venons de rappeler, l'Ecclésiastique est, parmi les livres dits apocryphes, celui dont on s'est le plus occupé en dernier lieu. Mais il est juste d'ajouter qu'en dehors de ces considérations plutôt extérieures, cet ouvrage mérite à tous égards qu'on l'étudie avec soin et qu'on lui voue une attention particulière. De tous les écrits issus du judaïsme et non admis dans le recueil officiel de la synagogue, c'est le plus remarquable, celui qu'on s'étonne le plus de ne pas voir rangé parmi les livres canoniques. Il mériterait d'y figurer, au jugement de Luther et d'autres chrétiens éminents, autant et plus que tels ouvrages qui s'y trouvent classés. Vainement quelques zélateurs ont-ils cherché à discerner dans les paroles du Siracide certains traits qui, selon eux, disqualifieraient cet ouvrage et le rendraient indigne de compter au nombre des livres saints : il est facile de montrer qu'en faisant passer au même crible tel ou tel des livres canoniques, on obtiendrait des résultats encore plus concluants.

Ce qui ajoute à l'intérêt que présente ce livre, c'est qu'il est l'œuvre d'une personnalité unique, et non pas une collection d'éléments de provenance et d'âge différents. Il est vrai que, cherchant à assimiler plus complètement l'Ecclésiastique au livre des Proverbes, plusieurs critiques se sont demandé si Jésus, fils de Sirach, n'était pas simplement un compilateur, et si on ne lui faisait pas un honneur trop grand en lui attribuant

la composition même de toutes les maximes réunies sous son nom. Cette opinion, qu'il était naturel de voir émettre et qui peut se soutenir à priori, n'a pourtant pas prévalu : le livre du Siracide offre un caractère d'unité, d'homogénéité, tel qu'on ne peut se refuser à y reconnaître, d'un bout à l'autre, l'œuvre d'un même écrivain. Cette circonstance est bien faite pour rehausser encore l'intérêt que nous inspirent cet ouvrage et son auteur. En la personne de ce dernier, nous apprenons à discerner et à apprécier un représentant authentique de la pensée et de la piété juives à une époque qui, autrement, nous est peu connue. Pour les temps ultérieurs, c'est-à-dire pour la période mouvementée d'Antiochus Epiphane et des Maccabées, nous possédons de plus amples renseignements. Mais nous savons peu de choses sur la phase relativement plus tranquille qui a précédé, et il est précieux de pouvoir juger, par un exemple aussi remarquable, quelles étaient la foi religieuse et les préoccupations morales et intellectuelles d'un Juif d'alors.

2. La Sapience.

§ **455**. Ce livre appartient au même genre littéraire que le précédent, mais il en diffère pourtant d'une façon très sensible. Tandis que le Siracide est un Juif de Palestine, écrivant dans sa langue nationale et tout pénétré de l'esprit de sa race, l'auteur de la Sapience est un Juif alexandrin qui se sert de la langue grecque et qui a subi l'influence de l'hellénisme.

Il est hors de doute que son livre n'est point une traduction de l'hébreu et que nous le possédons dans son texte original. Son titre est *Σοφία Σολομῶντος*, c'est-à-dire Sagesse de Salomon. La Vulgate ayant employé, pour traduire le titre grec, le mot latin qui signifie sagesse, *sapientia*, l'usage a prévalu de se servir aussi en français du mot Sapience. Quant à la mention de Salomon, elle classe l'ouvrage en question dans la catégorie des livres pseudépigraphes. Personne en effet ne peut songer à en faire remonter la composition jusqu'à Salomon lui-même : le fond et la forme du livre s'opposent absolument à cette hypothèse. C'est donc, comme dans

le cas de Kohéleth, un écrivain très postérieur, qui, gardant l'anonyme, a placé ses réflexions et ses exhortations dans la bouche de Salomon, le monarque renommé à la fois par sa sagesse et par son opulence. Ce n'est du reste pas seulement le titre qui désigne Salomon, certains passages du livre le mettent en scène d'une façon qui n'a rien d'équivoque. Nous avons donc affaire ici à un nouvel exemple d'un artifice littéraire très commun chez les Juifs des siècles voisins du début de l'ère chrétienne.

A en juger par les premiers mots (**1** 1 ss.) et par ceux qui ouvrent le ch. **6**, le livre semble destiné particulièrement aux hommes élevés en dignité, à ceux qui gouvernent et qui jugent, aux rois, aux princes. En effet, l'auteur paraît avoir eu spécialement en vue ces personnages haut placés; mais il ne faudrait pas croire qu'il s'adresse exclusivement à eux d'un bout à l'autre de son livre. Si donc l'on trouve parfois, comme sous-titre de l'ouvrage, la mention « Aux rois », il ne faut pas se laisser induire en erreur par cette expression limitative: la Sapience, livre didactique, ne s'adresse pas seulement à un public aussi restreint.

Le livre se divise en 3 parties: **1-5, 6-9, 10-19.**

Première partie: 1-5.

« Aimez la justice,... recherchez le Seigneur »: tel est l'appel par lequel l'écrivain commence ses exhortations aux hommes, et spécialement à ceux qui gouvernent la terre. Il les met en garde contre les blasphèmes, les murmures, les mensonges, les injustices. Il blâme (**2** 1 ss.) ceux qui ne se préoccupent que des jouissances, qui méprisent la loi de Dieu et persécutent les justes. L'auteur proclame sa foi à l'immortalité. Les souffrances terrestres des justes (**3** 1 ss.) ne sont rien en comparaison du bonheur à venir. Les impies en revanche subiront leur peine. L'écrivain met les biens spirituels au-dessus de la prospérité d'ici-bas: mieux vaut posséder la vertu que d'avoir une nombreuse postérité, mieux vaut mourir jeune dans la justice que de vieillir dans le péché. Le jugement final montrera combien est fondée la foi des justes, combien est vaine l'espérance des impies.

Seconde partie: 6-9.

Cette partie commence, comme la première, par une exhortation à l'adresse des rois et des princes, les invitant à rechercher la sagesse (6 1-12). L'auteur fait ensuite l'éloge de la sagesse (13-27), seule source du bonheur, et, à l'appui de ses avertissements, il raconte ses propres expériences, c'est-à-dire celles qu'il prête au roi Salomon (7 1 ss.). Un roi, dit-il, est un mortel comme les autres. Mais, ayant prié Dieu, Salomon a reçu l'esprit de la sagesse ; il l'a aimée plus que tout le reste, et s'il s'est réjoui des biens innombrables qu'il a possédés, c'est parce que la sagesse en réglait l'usage. Il voudrait pouvoir louer la sagesse d'une façon digne d'elle. Il la définit comme « un souffle de la puissance de Dieu, une émanation vraie de la gloire du Tout-Puissant,... un reflet de la lumière éternelle, un miroir sans tache de l'activité de Dieu, une image de sa bonté »[1] (7 25-26). Ce passage rappelle certaines données des Proverbes et du Siracide, mais il va encore plus loin dans la voie de la personnification et fait de la sagesse une substance, une hypostase. « C'est elle, s'écrie Salomon, que j'ai aimée, que j'ai recherchée dès ma jeunesse ; j'ai désiré l'unir à moi comme mon épouse, j'ai été épris de sa beauté » (8 2). Il lui doit tous ses succès. Il reproduit (9 1 ss.) la prière par laquelle il a demandé à Dieu de la lui accorder.

Troisième partie: 10-19.

L'histoire d'Israël et de ses ancêtres sert à illustrer les bienfaits de la sagesse. Adam, Caïn, Noé, puis Abraham, Jacob et Joseph sont successivement passés en revue (10 1-14). Moïse, le passage de la mer Rouge, le séjour au désert, les plaies d'Egypte, tout atteste l'œuvre bienfaisante de la sagesse. L'auteur exalte ici la puissance et la justice de Dieu, son amour pour toutes ses créatures, la patience dont il use à l'égard des pécheurs ; il montre que même à l'égard des Cananéens maudits Dieu a usé de ménagements. Un tel

[1] Comp. Hébr. 1 3.

exemple doit inciter les justes à la mansuétude; lorsqu'ils sont éprouvés, ils doivent le supporter avec soumission. Du reste les malheurs d'Israël viennent de la faute commise par ceux qui se sont laissés aller à l'idolâtrie.

A cette occasion, l'auteur entreprend une longue dissertation sur les idoles, la manière de les fabriquer et la folie de ceux qui les adorent. Il cherche à montrer l'origine du polythéisme, d'une part dans l'appât du gain chez les fabricants d'images, et d'autre part dans le culte des morts. L'idolâtrie, d'ailleurs, enfante la corruption : sacrifices d'enfants, fêtes dégénérant en orgies, impureté, adultères, sang versé. A ces faux dieux et à leurs adorateurs, l'écrivain oppose le vrai Dieu (**15** 1 ss.) et célèbre le bonheur des justes qui le servent.

Après ce morceau très étendu, qui forme une sorte de digression, l'auteur en revient (**16** 1 ss.) aux plaies d'Egypte et aux Israélites dans le désert, il parle des cailles et de la manne, des serpents brûlants, etc., et fait sans cesse ressortir le contraste entre les Israélites, protégés par Dieu jusque dans leurs épreuves, et les Egyptiens, victimes de maux constamment renouvelés. Il décrit la mort des premiers-nés d'une façon particulièrement pathétique, puis la destruction de l'armée égyptienne dans la mer Rouge. Les données de ces descriptions sont empruntées, comme on le comprend, aux récits du Pentateuque; mais ceux-ci sont amplifiés, transformés, on peut même dire dénaturés de la façon la plus curieuse et la plus caractéristique. Il règne un véritable désordre dans toute cette troisième partie; non seulement le développement relatif aux idoles (**13-15**) vient interrompre le fil de l'exposé plus ou moins historique, mais celui-ci même abonde en incohérences, en répétitions, en passages obscurs. La troisième partie est donc à tous égards inférieure aux deux premières. Il n'y a pourtant pas lieu de l'attribuer à un autre auteur, mais on peut se demander si l'écrivain n'a pas été empêché de lui donner une rédaction définitive et plus satisfaisante. La façon très abrupte dont le livre se termine porterait aussi à le considérer comme une œuvre inachevée.

§ **456**. Malgré ces défauts, qui déparent dans une certaine

mesure la portion terminale du livre, la Sapience n'en est pas moins, de tous les écrits de la Bible grecque, le plus remarquable au point de vue de la forme. L'auteur possède à un degré surprenant la langue dont il se sert; il en connaît les ressources et sait les utiliser. Son style est coulant et nuancé. Contrairement à la généralité des œuvres du judaïsme hellénistique, la Sapience n'a subi qu'à peine l'influence qu'ont exercée sur ses congénères la pensée et la langue hébraïques. Bien plus, si cet ouvrage est le moins hébraïsant de tous les produits du judaïsme alexandrin, il est aussi celui que la philosophie grecque a le plus fortement pénétré. On sent que l'écrivain est au courant des systèmes platonicien et stoïcien; peut-être même discerne-t-on chez lui certains indices de la connaissance qu'il avait des doctrines d'autres écoles encore. Il n'en est pas moins juif, juif sincère et pieux, fermement attaché à la religion de ses pères, très persuadé de sa supériorité. Son but n'est pas, comme on pourrait le supposer à priori, d'inculquer à ses coreligionnaires les notions philosophiques de la Grèce; il tient au contraire à leur faire apprécier l'incomparable valeur de leur propre religion. Comme ses lecteurs appartiennent au cercle des Juifs cultivés de la colonie égyptienne, il emploie pour leur parler le langage des lettrés de ce milieu-là. Mais l'esprit qui anime son livre est essentiellement religieux; il emprunte à l'A. T. ses notions fondamentales, soit en ce qui concerne la sagesse, soit par rapport aux enseignements qu'il tire de l'histoire. On pourrait dire que le judaïsme lui fournit ses matériaux et que l'hellénisme lui permet de les mettre en valeur. Toutefois, si l'auteur de la Sapience fait preuve de réelles connaissances dans le domaine de la philosophie grecque, il n'en faudrait pas conclure qu'il se soit astreint à user d'une méthode quelque peu rigoureuse et logique. Il reste bien trop juif pour cela, car le judaïsme n'a rien de systématique dans sa manière de penser et d'exposer. Peut-être, si l'on compare la Sapience avec le Siracide, trouvera-t-on qu'elle constitue un léger progrès au point de vue du plan et de l'ordre suivi; à plus forte raison cette remarque s'imposera-t-elle si on rapproche la Sapience d'un livre

comme l'Ecclésiaste. Mais en somme il ne saurait être question de réclamer de notre auteur une exposition et un enchaînement méthodiques.

Tout concourt à prouver que la Sapience a été écrite en Egypte. Cette conclusion peut s'appuyer sur diverses considérations, en particulier sur le fait que, parmi les souvenirs historiques évoqués par l'écrivain, ceux qui concernent le séjour d'Israël en Egypte occupent une place tout à fait prépondérante. On peut également alléguer, dans le même sens, certains traits caractéristiques qu'on trouve dans les ch. **13-15**, dans la description des idoles et de l'idolâtrie. L'auteur maniait la langue grecque avec assez d'aisance pour pouvoir écrire des passages tels que **7** 22-23, où il énumère les attributs de la sagesse au nombre de vingt et un (3×7); une phrase comme celle-là suffirait à elle seule pour anéantir l'hypothèse d'un original hébreu, à supposer que pour un motif ou pour un autre on fût tenté de la formuler. Il est également impossible, au double point de vue de la pensée et de la terminologie, de se représenter comment un écrivain aurait pu s'exprimer en hébreu comme le fait l'auteur de la Sapience dans **7** 25-26 par exemple.

L'époque où la Sapience fut composée ne peut être déterminée que d'une façon approximative. Les données chronologiques, du genre de celles que fournit le Siracide, font ici totalement défaut. Aussi des appréciations très diverses ontelles été énoncées sur ce point. On aboutirait à une solution très précise du problème si l'on pouvait attribuer à Philon lui-même la rédaction de ce livre, comme le faisait entre autres Luther; Jérôme atteste qu'avant lui déjà la même opinion avait été émise. Mais la comparaison de cet ouvrage avec les écrits du célèbre Juif alexandrin ne permet pas d'adopter cette manière de voir et porte plutôt à conclure que la Sapience doit être antérieure à Philon. On pourrait donc, assez vraisemblablement, en placer l'origine au Ier siècle avant l'ère chrétienne, peut-être même déjà à la fin du IIe. Flavius Josèphe paraît l'avoir ignorée; Clément Romain est le premier écrivain qui y fasse allusion. Il ne serait pas impossible qu'on pût relever dans les écrits de saint Paul et

dans l'Epître aux Hébreux certains indices dénotant que la Sapience n'était point inconnue à ces écrivains apostoliques. Parmi les Pères de l'Eglise, un certain nombre ont cru que la Sapience était l'œuvre de Salomon lui-même. Chose étrange, il est des rabbins qui ont adopté la même opinion. En tout cas, dans l'Eglise chrétienne, la Sapience a été tenue par les plus influents des docteurs, Origène et Eusèbe, Clément d'Alexandrie, Cyprien, Augustin, etc., pour un livre d'autorité divine. Elle est devenue canonique dans l'Eglise grecque et, officiellement depuis le concile de Trente, dans l'Eglise romaine. Pour nous, nous pouvons renouveler ici la remarque faite à propos du Siracide : reconnaître ouvertement l'incontestable valeur de la Sapience et regretter qu'elle soit si peu connue dans les milieux protestants.

Pour terminer l'étude des livres apocryphes, récapitulons les données relatives soit à leur langue originale, soit à leur canonicité dans l'Eglise romaine. Trois d'entre eux, I Maccabées, Judith et l'Ecclésiastique, ont été écrits en hébreu. Le livre de Baruc se divise en deux parties, dont la première seule est une traduction de l'hébreu. Les autres livres ou fragments paraissent tous avoir été rédigés en grec. Il convient toutefois de noter que III Esdras est en grande partie la traduction d'un livre canonique ; le seul épisode qui lui appartienne en propre ne suppose pas un texte hébreu primitif. Quant à la canonicité, le concile de Trente a admis tous les livres ou portions de livres que nous avons étudiés, à l'exception de trois, à savoir III Esdras, la Prière de Manassé et III Maccabées. Ce dernier est même exclu de la Vulgate, tandis que les deux autres y figurent au moins occasionnellement, mais sans être réputés canoniques.

CHAPITRE II

Les Pseudépigraphes.

§ **457**. Le mot pseudépigraphe se prend dans deux sens différents. Nous avons eu plus haut l'occasion de l'employer dans son sens général, pour parler d'un ouvrage fictivement placé dans la bouche ou sous la plume de quelque grand personnage derrière lequel se cache la personnalité de l'auteur anonyme. Dans ce sens-là, l'Ecclésiaste, la Sapience, le livre de Baruc, la Prière de Manassé sont des pseudépigraphes, et l'on peut appliquer la même désignation à des œuvres appartenant à la littérature classique et à la littérature moderne. D'autre part, on a pris l'habitude de réunir, sous le nom générique de Pseudépigraphes, un ensemble d'écrits juifs (ou judéo-chrétiens), qui appartiennent au même groupe que les livres dits apocryphes, mais qui sont demeurés plus complètement en dehors des recueils canoniques. Ces livres se présentent en général sous le nom d'un homme célèbre des temps passés. On peut donc marquer la distinction entre les deux sens du mot, le sens général et le sens restreint, en employant alternativement la majuscule et la minuscule, et l'on dira que tous les Pseudépigraphes sont pseudépigraphes, mais que tous les pseudépigraphes ne sont pas Pseudépigraphes. Cette terminologie est déplorable, mais malheureusement consacrée par l'usage ; nous sommes forcés de la subir et devons tâcher de dissiper les confusions qu'elle entraîne.

Nous nous bornerons ici à énumérer les titres des Pseudé-

pigraphes parvenus jusqu'à nous. Quant à ceux qui sont perdus, nous pouvons nous abstenir d'en parler.

Les Pseudépigraphes ayant un caractère soi-disant historique sont: le *Martyre d'Esaïe* (appelé aussi *Vision d'Esaïe* ou *Ascension d'Esaïe*), le *livre des Jubilés* (ou *Petite Genèse*) et la *Lettre d'Aristée*. Au genre apocalyptique appartiennent le *livre d'Hénoc*, les *Testaments des Douze patriarches*, l'*Assomption de Moïse, IV Esdras*, les deux *Apocalypses de Baruc*, les *livres Sibyllins*, la *Vie d'Adam et d'Eve*. Il faut encore mentionner un livre poétique, le *Psautier de Salomon*, et un ouvrage philosophique, *IV Maccabées*.

Chacun de ces livres mériterait d'être analysé et caractérisé séparément ; si nous résistons au désir de le faire, c'est afin de ne pas allonger outre mesure. Nous nous bornons donc à donner quelques détails sur ceux de ces livres qui, pour une raison ou pour une autre, nous paraissent avoir de l'importance et de l'intérêt pour nos lecteurs.

1. Le livre d'Hénoc.

§ **458**. Ce Pseudépigraphe est sans doute le mieux connu, si ce n'est le seul connu, des lecteurs de la Bible. Il se trouve en effet cité dans l'un des écrits du N. T., l'Epître de Jude (v. 14 et 15). Ce passage rappelle une prophétie « d'Hénoc, le septième à partir d'Adam », et en reproduit quelques lignes, relatives au châtiment qui attend les impies et les blasphémateurs (comp. Hén. **1** 9). Cet ouvrage jouissait déjà d'une grande considération aux temps apostoliques, et les Pères de l'Eglise l'ont fréquemment mentionné et hautement apprécié. Il a exercé une influence incontestable, en certains points, sur le développement de la théologie ecclésiastique. A partir du IXe siècle ce livre, jusqu'alors souvent consulté et cité, paraissait être perdu. On n'en possédait que quelques fragments détachés, lorsque, vers la fin du XVIIIe siècle, on l'a retrouvé en entier dans une traduction éthiopienne. Dès lors on a recommencé à l'étudier et à utiliser les matériaux abondants qui y sont renfermés. Tout récemment, les 32 premiers chapitres ont été retrouvés en grec.

Le livre d'Hénoc est plus volumineux que tous les autres Apocryphes ou Pseudépigraphes. Après une introduction (**1-5**), il raconte la chute des anges et le voyage d'Hénoc au ciel et dans l'enfer (**6-36**). Au début du ch. **37** se trouve un titre ainsi conçu : « Seconde vision de sagesse contemplée par Hénoc » ; cette partie comprend les ch. **37-71**, et se subdivise en 3 discours eschatologiques, traitant du séjour des bienheureux, du jugement final par le Fils de l'homme, enfin du salut et de la damnation. Les ch. **72-82** constituent « le livre sur la marche des luminaires célestes ». Dans les ch. **83-90** sont rapportés deux songes d'Hénoc, l'un relatif au déluge, l'autre racontant sous forme d'images toute l'histoire d'Israël. Deux discours parénétiques d'Hénoc forment la fin du livre (**91-105**), auxquels s'ajoutent encore deux petits appendices (**106-108**).

Cette masse considérable et passablement disparate n'a pas été élaborée d'un seul jet. Il faut y discerner trois couches successives. C'est, en premier lieu, ce qu'on peut appeler le livre primitif d'Hénoc, composé des ch. **1-36** et **72-105** et rédigé sous le règne de Jean Hyrcan (135-105). Puis viennent les ch. **37-71**, que certains critiques croient être de provenance chrétienne, tandis que d'autres leur attribuent une origine juive, antérieure à notre ère. Enfin certains morceaux intercalés çà et là, ainsi que les appendices, doivent être de date plus récente et procéder de sources différentes. Les Pères de l'Eglise, qui parlent, non pas du livre d'Hénoc, mais des livres d'Hénoc, paraissent avoir conservé comme un vague souvenir de la diversité des éléments contenus dans cet ouvrage.

Plus ancienne encore que la citation d'Hénoc dans Jude est la mention qu'on en trouve dans le livre des Jubilés, composé probablement tout au début de l'ère chrétienne. Quant au lieu de composition, il faut, selon toute apparence, le chercher en Palestine, et quant à la langue originale des diverses parties, il est probable que c'est uniformément l'hébreu.

2. IV Esdras.

Nous dirons quelques mots de cet ouvrage[1] parce que, sans avoir été proclamé canonique au concile de Trente, il a pénétré dans la Vulgate (sans avoir pourtant été traduit par Jérôme), et qu'il a parfois passé de là dans les Bibles protestantes renfermant les Apocryphes. Il se rapproche à cet égard de III Esdras et de la Prière de Manassé. Nous ne le possédons pas en grec, quoiqu'il ait été originairement écrit dans cette langue, et que les Pères de l'Eglise d'Orient le citent; en revanche, il en existe, outre la version latine, des traductions en éthiopien, en arménien, en syriaque et en arabe.

On a parfois appelé cet ouvrage *Esdras le prophète* ou l'*Apocalypse d'Esdras*. Ces désignations se justifient par le contenu. En effet, ce livre se compose d'une série de sept révélations, ayant trait aux destinées présentes et futures de Babylone et de Sion, et qu'Esdras aurait reçues de l'ange Uriel, à Babylone, trente ans après la ruine de Jérusalem. Cet écrit, dans lequel Babylone représente Rome, et où la ruine de Jérusalem sous Nébucadnetsar figure celle de l'an 70 apr. J.-C., est une œuvre juive composée sous le règne de Domitien (81-96). C'est du moins à cette date qu'il faut attribuer le noyau de l'ouvrage (**3-14**). Les ch. **1-2** d'une part et **15-16** d'autre part, qui font défaut dans les versions orientales, doivent être considérés comme des adjonctions ultérieures[2].

3. Le Psautier de Salomon.

§ **459**. En 63 av. J.-C., Pompée s'empara de Jérusalem et profana le temple. Ce fait, qui laissa dans l'esprit juif une im-

[1] Voir dans la *Liberté chrétienne*, 1902, p. 241-263, un article de Ch. Mercier : *La piété juive aux temps apostoliques : le IVe Esdras*.

[2] C'est dans IV Esdras **14** que se trouve une donnée, dont nous avons eu l'occasion de parler plus haut (I, p. 239) et d'après laquelle Esdras aurait, en 40 jours, dicté à 5 secrétaires 94 livres dont 70 devaient rester secrets, tandis que les 24 autres étaient les écrits canoniques de l'A. T.



pression profonde, paraît avoir été l'occasion qui fit naître le recueil de poèmes connus sous le nom de Psaumes de Salomon. Ils sont au nombre de 18, et rappellent au plus haut degré, soit au point de vue de la forme, soit à celui de la pensée, les psaumes du livre canonique. Ils expriment des sentiments de piété sincère, d'attachement à la loi de Dieu, de confiance dans son secours. Ils sont composés d'après les règles strictes du parallélisme hébreu. On ne met pas en doute qu'ils soient tous l'œuvre d'un seul et même poète; celui-ci paraît avoir été du parti des pharisiens. C'est du moins ce que semblent indiquer son zèle pour l'observation des commandements, ses espérances messianiques et son attitude hostile envers la dynastie hasmonéenne. L'affront infligé à sa nation et à sa religion par l'acte brutal du célèbre général romain paraît avoir été la circonstance déterminante qui l'a poussé à composer ces poèmes. Mais il ne se borne point à décrire ce fait spécial; il y rattache d'autres cantiques dans lesquels il donne essor à sa piété. On a cherché, récemment encore, à assigner à ce recueil une date plus ancienne, en voyant dans l'homme malfaisant et maudit que le poète stigmatise, non pas Pompée, mais Antiochus Epiphane. Dans cette hypothèse, les mauvais rois dont il est parlé seraient les Séleucides et non pas les Hasmonéens. Mais cette manière d'expliquer l'origine de ces psaumes et d'en déterminer l'époque cadre moins bien avec les données de l'ouvrage et avec son interprétation la plus naturelle. Il faut également écarter un autre système qui tendrait à attribuer aux Psaumes de Salomon une origine plus tardive, en rattachant leur composition à la catastrophe qui mit fin à l'existence de l'état juif en 70 apr. J.-C. L'auteur, tout en déplorant les malheurs de son peuple, ne s'exprime pourtant pas de telle sorte qu'on puisse considérer sa nation comme détruite, Jérusalem et le temple comme ruinés. L'opinion la plus vraisemblable est celle qui place la composition de ce recueil peu après l'an 63 ou plutôt après la mort de Pompée, en 48 (comp. **2** 30 ss.), et, selon toute apparence, avant l'avènement d'Hérode I[er].

Quoique nous ne possédions les Psaumes de Salomon qu'en grec, il est universellement admis qu'ils ont été écrits en hé-

breu. Comme ceux du Psautier canonique, ils ont des suscriptions ; le premier seul en est dépourvu. Tous les autres portent expressément le nom de Salomon, le *lamed auctoris* étant rendu par l'article grec au datif (τῷ). A cette mention ils ajoutent parfois un mot désignant le genre poétique : ψαλμός, διαλογή, ὕμνος ; puis d'autres indications relatives au sujet du psaume, à sa destination, à son emploi liturgique. Dans le courant de certains psaumes, on rencontre l'équivalent grec (διάψαλμα) de l'hébreu séla (**17** 31, **18** 10). Le motif pour lequel ils ont été mis en rapport avec le nom de Salomon nous échappe totalement ; tout au plus pourrait-on supposer, vu la circonstance qui a provoqué leur composition, qu'ils ont été placés en quelque sorte sous l'invocation du roi qui avait bâti le temple de Jérusalem.

Ce Pseudépigraphe est rarement mentionné et cité dans la littérature ecclésiastique. Il avait complètement disparu, lorsque, vers le début du XVII[e] siècle, un manuscrit en fut retrouvé et publié. Ce livre mérite d'ailleurs à tous égards d'être connu comme un monument intéressant de la poésie religieuse juive à peu près contemporaine de Jésus-Christ [1].

4. *IV Maccabées.*

Par son titre, ce livre se rattache extérieurement aux trois autres ouvrages, très hétérogènes d'ailleurs, qu'on appelle I, II et III Maccabées. Mais par son contenu et par sa tendance, il appartient à un autre groupe, celui du Siracide et de la Sapience. C'est en effet une sorte de dissertation ou de discours philosophique, destiné à montrer la supériorité de la raison sur les passions. Aussi est-il parfois désigné comme le *Livre de la Raison souveraine* (περὶ αὐτοκράτορος λογισμοῦ). L'exposé n'est du reste pas fait au point de vue strictement intellectuel ; l'auteur fait intervenir les sentiments de piété comme appuyant la raison ; il se fonde en outre sur les expé-

[1] Une traduction française des Psaumes de Salomon, par A. Peyrollaz, a paru dans la *Revue de théologie et de philosophie,* XXXII (1899), p. 493-511. Une autre traduction française avait été donnée en 1856 par l'abbé Migne.

riences fournies par l'histoire du peuple israélite. Puis surtout il reprend, avec de très longs développements, le récit donné par II Macc. **6-7**, à savoir le martyre du vieil Eléazar et celui de la mère avec ses sept fils. Environ les cinq sixièmes du livre sont consacrés à cette paraphrase très circonstanciée et accompagnée d'abondants commentaires.

Ce livre n'est pas une traduction ; il a été écrit en grec, mais s'adresse aux Juifs. Son auteur prêche l'obéissance stricte à la Loi, et paraît appartenir à la tendance pharisienne. Il professe la foi à la vie à venir. Il paraît antérieur à la ruine de Jérusalem en 70 apr. J.-C. et vivait probablement en Egypte. Eusèbe, le premier qui mentionne cet écrit, l'attribue à Flavius Josèphe, et cette opinion a été partagée par d'autres. Dans certains manuscrits, le titre de l'ouvrage renferme le nom de Josèphe ; dans la collection des œuvres de ce dernier, on voit fréquemment figurer le traité en question. Mais cette attribution est certainement erronée. Le style de Josèphe diffère sensiblement de celui que nous rencontrons dans IV Maccabées. En outre, ce dernier écrit se fonde sur II Maccabées que Josèphe n'a pas connu.

§ **460**. Avant de quitter ce sujet, relevons encore le fait que certains Pseudépigraphes font l'objet de citations expresses ou du moins d'allusions dans les écrits du N. T. Ceux-ci, en revanche, ne reproduisent aucun passage emprunté aux Apocryphes. On ne peut donc affirmer qu'ils les aient connus et leur aient attribué le caractère d'Ecriture Sainte. Tout au plus est-il admissible que saint Paul et l'auteur de l'Epître aux Hébreux aient eu connaissance du livre de la Sapience.

Quant aux Pseudépigraphes, nous avons déjà signalé la citation d'Hénoc **1** 9 dans Jude 14-15. La même épître renferme au v. 9 une donnée tirée d'un autre Pseudépigraphe, l'Assomption de Moïse, concernant la dispute de l'archange Michel avec le diable à propos du corps de Moïse. Il est fort possible qu'Hébr. **11** 37, où il est parlé de prophètes qui ont été « sciés », renferme un écho de l'écrit intitulé le Martyre d'Esaïe. Jannès et Jambrès, nommés dans II Tim. **3** 8, appartiennent également à un Pseudépigraphe, aujourd'hui perdu, mais dont l'existence est attestée par divers témoins.

Il faut également faire intervenir un Pseudépigraphe pour expliquer la mention de Jérémie dans Matth. **27** 9-10, à propos d'une citation prise dans Zach. **11** 12-13 (comp. plus haut, I, p. 653). Cette substitution de noms ne procède pas d'une confusion entre les deux prophètes, que l'auteur de l'Evangile aurait commise. Elle provient, à ce que nous apprend Jérôme, d'un livre pseudépigraphique, attribué à Jérémie et qui reproduisait le passage de Zacharie. Cet écrit n'est pas parvenu jusqu'à nous [1].

Il en est de même d'une *Apocalypse d'Elie* qui, au dire d'anciens témoins, aurait fourni à saint Paul deux citations scripturaires. D'après Origène, c'est à cet ouvrage que l'apôtre aurait emprunté le célèbre passage I Cor. **2** 9 : « Comme il est écrit : Ce sont des choses que l'œil n'a point vues, que l'oreille n'a point entendues et qui ne sont point montées au cœur de l'homme, des choses que Dieu a préparées pour ceux qui l'aiment ». Selon Epiphane, la même Apocalypse serait la source où Paul aurait puisé le passage Eph. **5** 14 : « C'est pour cela qu'il est dit : Réveille-toi, toi qui dors, relève-toi d'entre les morts et Christ t'éclairera ». Il est équitable d'ajouter que nous ne pouvons pas contrôler ces assertions, et que de nombreux commentateurs du N. T. croient pouvoir retrouver dans les livres canoniques de l'A. T. la véritable origine de ces citations énigmatiques ; il est vrai que pour cela il faut admettre des modifications et des combinaisons de textes, présentant de fortes invraisemblances [2]. Il nous semble

[1] Dans un très intéressant article de l'*Expositor* (6me série, no LXIX, septembre 1905 : « *Spoken by Jeremy the Prophet* », p. 161-171), le professeur J.-Rendel Harris entreprend de démontrer que la citation de Matthieu est empruntée à un *Livre de Témoignages*, usité dans l'Eglise primitive en vue de la polémique contre les juifs, et qui constituait une sorte de *catena*, un centon de *dicta probantia* pris dans l'A. T. canonique, ainsi que dans d'autres sources extra-canoniques. Si le premier évangéliste a puisé la citation de Jérémie dans ce Livre de Témoignages, celui-ci à son tour semble l'avoir tirée d'un Pseudépigraphe qu'on pourrait appeler le Pseudo-Jérémie.

[2] On essaie d'expliquer I Cor. **2** 9 par Es. **52** 15, ou encore par Es. **64** 4 et **65** 17 ; et Eph. **5** 14 par Es. **52** 1, **26** 19 et **60** 1. Il ne nous semble pas que ces rapprochements soient convaincants.



en tout cas injustifié de dire, comme on l'a fait, que Paul n'aurait pas appliqué à des livres non canoniques la formule « comme il est écrit », laquelle impliquerait évidemment l'idée d'une autorité divine. La question est précisément de savoir si la notion d'un canon, d'un recueil fermé et exclusif existait pour l'apôtre et s'il restreignait l'action de l'inspiration divine à un groupement déterminé de livres.

Mentionnons encore trois passages du N. T. qui renferment des citations scripturaires, introuvables dans les livres canoniques de l'A. T.

Luc **11** 49 : « C'est pourquoi la sagesse de Dieu a dit : Je leur enverrai des prophètes et des apôtres ; ils tueront les uns et persécuteront les autres... ». Le texte parallèle (Matth. **23** 34) omet précisément les mots « la sagesse de Dieu a dit », qui donnent à la phrase le caractère d'une citation [1].

Jean **7** 38 : « Du sein de celui qui croit en moi couleront des fleuves d'eau vive, comme dit l'Ecriture [2] ».

Jacq. **4** 5 : « Pensez-vous que l'Ecriture dise en vain : L'Esprit qui habite en nous a-t-il des désirs qui tendent à l'envie [3] ? »

Il est naturel de penser que ces citations sont dérivées de livres qui faisaient autorité aux yeux des auteurs du N. T. et auxquels ils appliquaient le terme d'Ecriture ou de sagesse de Dieu, mais qui ne figurent pas dans la Bible hébraïque telle que le judaïsme nous l'a transmise et qui ne proviennent pas non plus de quelqu'un des ouvrages arrivés jusqu'à nous sous le nom d'Apocryphes ou de Pseudépigraphes.

[1] Quelques-uns ont essayé de voir dans Prov. **1** 20 ss. la source de cette citation, d'autres ont allégué II Chron. **24** 19, mais ni l'un ni l'autre de ces passages ne donnent la clé du problème.

[2] Ni Zach. **14** 8, ni Es. **58** 11, qu'on a prétendu être à la base de cette citation, ne l'expliquent d'une façon satisfaisante.

[3] On a tenté d'enlever à ces mots le caractère d'une citation scripturaire en remplaçant arbitrairement le verbe dire par le verbe parler : « Pensez-vous que l'Ecriture parle en vain ? L'Esprit..., etc. » C'est un expédient inadmissible.

CINQUIÈME PARTIE

HISTOIRE DU CANON

DU TEXTE ET DES VERSIONS

CHAPITRE PREMIER

Histoire du Canon de l'Ancien Testament.

§ **461**. Nous avons achevé ce qu'on appelle l'Introduction particulière (voir plus haut, I, p. 9), c'est-à-dire l'examen successif des divers livres qui forment l'A. T. Il nous reste à traiter les importantes questions que l'on groupe sous le nom d'Introduction générale et qui concernent le recueil dans son ensemble. Nous les avons, il est vrai, déjà abordées dans nos Préliminaires en parlant de la langue et de l'écriture des Hébreux. Mais de plus graves problèmes doivent encore être étudiés, à savoir ceux que soulève l'histoire du canon, du texte et des versions.

Il s'agit donc, en premier lieu, de rechercher comment s'est constitué le recueil que nous possédons sous le nom d'A. T.[1], et qui, dans nos Eglises protestantes, est identique à celui du judaïsme. Nous suivrons pour cela une marche régressive, partant de l'état actuel et remontant par étapes jusqu'aux origines. Aussi bien est-ce d'une question de fait que nous avons à nous occuper. Le recueil est là, entre nos mains; il existe aujourd'hui comme il a existé depuis des siècles. Il n'appartient à personne de venir le modifier après

[1] Nous avons la satisfaction de pouvoir, sur cet important chapitre de notre discipline, renvoyer nos lecteurs, pour plus ample information, à deux ouvrages en français. Voir Xavier Kœnig : *Essai sur la formation du canon de l'Ancien Testament,* Paris 1894 ; et G. Wildebœr : *De la formation du canon de l'Ancien Testament,* traduit par L. Perriraz, Lausanne 1901.

coup. Nul ne peut faire que telle de ses parties n'y ait pas figuré naguère et n'y figure pas maintenant, nul ne peut prétendre à y introduire des éléments nouveaux. Le recueil des livres de l'A. T. est un fait, un fait historique, dont nous avons le droit et le devoir de scruter les origines et de reconstituer l'histoire, aussi bien que possible, mais que nous ne pouvons pas transformer au gré de nos préférences, ni même en vertu de certains principes aprioristiques.

Pour simplifier un exposé déjà suffisamment délicat et complexe en lui-même, nous nous en tiendrons pour commencer aux seuls livres que le judaïsme et toutes les fractions de la chrétienté reconnaissent unanimement comme Ecriture Sainte. Il sera temps ensuite d'examiner le cas des autres écrits, agrégés au recueil suivant les temps, les lieux, etc.

Nous partons donc de l'A. T., tel qu'il est entre les mains de nos lecteurs, tel qu'il est aussi dans les Bibles hébraïques. La seule différence à noter concerne le groupement et l'ordre des livres. Nous rappelons en effet que les juifs divisent le recueil en trois parties, la Loi, les Prophètes et les Ecrits, tandis que nous avons conservé l'ordonnance de la Vulgate, fondée sur le genre littéraire auquel appartiennent les divers livres, et qui reproduit, à très peu de chose près, l'arrangement des Septante. Nous verrons d'ailleurs qu'en dehors de ces deux systèmes, qu'on peut appeler le système palestinien et le système alexandrin, il se rencontre encore, au cours des âges, d'autres dispositions différentes, qui constituent des variantes intéressantes.

Pendant tout le moyen âge, les livres dont nous parlons et qu'il est naturel d'appeler livres canoniques ont joui dans toute l'Eglise, en Occident comme en Orient, d'une autorité universellement reconnue. Cette position leur était faite sur la base du témoignage unanime que leur avaient rendu les Pères, tant latins que grecs. Le seul livre qui fasse en quelque mesure exception est celui d'Esther, au sujet duquel les Eglises d'Orient, représentées par quelques-uns de leurs principaux docteurs, paraissent avoir entretenu certains doutes. Ceux-ci d'ailleurs étaient fondés uniquement sur des raisons de l'ordre interne, et motivés par les scrupules qu'inspirait

le caractère par trop judaïque de cet ouvrage. Ainsi, Athanase le range parmi les *Anaginoscomènes* (terme dont nous établirons plus tard le sens à propos des Apocryphes), ce qui revient à le mettre en dehors des livres canoniques indiscutés; Grégoire de Naziance le passe complètement sous silence. Dans un écrit que l'on a faussement attribué à ce même Grégoire, mais qui est en réalité d'Amphiloque, évêque d'Icone († 395), les *Iambes à Séleucus*, après l'énumération des livres canoniques, on lit ces mots : « Quelques-uns y ajoutent Esther ». Dans un autre ouvrage anonyme, qui a été faussement attribué à Athanase et qui ne date probablement que du IXe siècle, la *Σύνοψις τῆς θείας γραφῆς* (Synopse de la Divine Ecriture), il est constaté qu'Esther n'est pas canonique chez les juifs, mais qu'on peut le faire lire par les catéchumènes et que « quelques-uns des anciens » l'ont admis dans le canon.

Toutefois, ces exceptions ne peuvent être envisagées comme portant atteinte au verdict d'ensemble rendu par l'Eglise des premiers siècles en faveur des livres canoniques [1].

§ **462.** Après avoir ainsi recueilli ce qu'on pourrait appeler la note générale et signalé en passant quelques dissonances occasionnelles et sans grande portée, nous avons maintenant à enregistrer un certain nombre de renseignements qui présentent une réelle importance.

Jérôme, de tous les Pères le plus autorisé grâce à sa connaissance de l'hébreu et à ses travaux de traduction, a laissé, sur le sujet qui nous occupe, un témoignage des plus clairs. On le lit dans la préface dont il a muni sa version latine du livre des Rois, le premier des écrits bibliques qu'il ait entrepris de traduire. Cette préface, justement célèbre, est connue sous le nom de *Prologus galeatus*. Jérôme y énumère les livres de l'A. T., les mêmes qui figurent dans la Bible juive; il en indique les titres hébreux, transcrits en lettres latines, et en compte 22 conformément au nombre des lettres de l'alphabet hébreu. Puis, partant du fait qu'il y a

[1] Un cas tout spécial est celui de Théodore de Mopsueste (350-428), qui, pour des motifs que l'on ignore, retranchait de la liste des livres canoniques les Chroniques, Esdras, Néhémie, Esther et Job.



dans cet alphabet 5 lettres qui ont deux formes (la forme dite finale à côté de la forme usuelle), il expose qu'il y a de même dans l'A. T. 5 livres doubles à savoir : Samuel, les Rois, les Chroniques, Esdras (avec Néhémie), Jérémie (avec les Lamentations). Il devrait, pour être complet, compter 6 livres doubles, car il adjoint Ruth aux Juges, et n'en fait pas un livre à part. D'autre part, le fait qu'il considère Samuel, les Rois et les Chroniques comme des livres doubles montre qu'il se laisse influencer par la Bible grecque, où cette division existait, tandis qu'elle était inconnue dans la Bible hébraïque.

La liste que Jérôme donne des livres bibliques concorde pleinement avec l'ordre usuel de l'A. T. hébreu, du moins en ce qui concerne la Thora et les Nebiim, à cette seule nuance près qu'il mentionne Ruth à la suite des Juges, et que, tacitement, il rattache les Lamentations au livre de Jérémie. Quant aux Ketoubim, voici l'ordre dans lequel il les énumère : Job, Psaumes, Proverbes, Ecclésiaste, Cantique, Daniel, Chroniques (double), Esdras (double), Esther. Il est intéressant d'observer que, sans être pleinement conforme à l'ordre qui a prévalu dans l'Eglise, l'arrangement des Ketoubim chez Jérôme s'en rapproche sensiblement; à preuve le groupement des 5 livres appelés ordinairement poétiques, puis la série Chroniques, Esdras (et Néhémie), Esther. Jérôme ajoute que quelques-uns placent Ruth et les Lamentations parmi les Hagiographes, et que, de cette façon, on atteint le chiffre de 24 pour le total des livres, au lieu de 22.

Origène (185-254) donne également la liste des livres de l'A. T., en fixant leur nombre à 22. Sa liste est celle de la Bible hébraïque sauf une exception surprenante : il passe sous silence le livre des Douze prophètes. Mais, en additionnant les livres énumérés, on n'en trouve que 21, d'où il est légitime de conclure que cette omission n'a rien de volontaire, et qu'elle est le fait d'un copiste, ou peut-être d'Eusèbe, qui nous a conservé cette citation d'Origène. L'ordre suivi est à peu près celui de la tradition alexandrine; Origène ajoute Ruth aux Juges et les Lamentations à Jérémie; il réunit Esdras et Néhémie. Mais il enlève Job et Esther de

leurs places respectives et les transfère à la fin du recueil ; quant à Daniel, il l'insère entre Jérémie et Ezéchiel. Il donne en transcription grecque les noms hébreux de tous les livres.

Il régnait, comme on le voit, une grande liberté quant à l'arrangement intérieur du recueil et à la succession des écrits. Une autre preuve intéressante en est fournie par une liste anonyme des livres de l'A. T., insérée dans le célèbre manuscrit que Mgr Bryennios a découvert, qui est actuellement conservé à la Bibliothèque du patriarcat grec de Jérusalem, et qui contient entre autres la *Didakhè des douze apôtres*. Immédiatement avant celle-ci, et à la suite de la IIe Epître de Clément Romain, on lit ce curieux document énonçant en hébreu et en grec les titres des livres de l'A. T. comme suit: Genèse, Exode, Lévitique, Josué, Deutéronome, Nombres, Ruth, Job, Juges, Psaumes, I-IV Rois, I-II Chroniques, Proverbes, Ecclésiaste, Cantique, Jérémie, Douze prophètes, Esaïe, Ezéchiel, Daniel, I-II Esdras, Esther.

Méliton, évêque de Sardes, mort en 172 apr. J.-C., a laissé un catalogue de ce qu'il appelle « les livres de l'ancienne alliance[1] », sans se prononcer d'ailleurs sur leur nombre. Il suit approximativement l'ordre qui a prévalu dans l'Eglise, sauf qu'il place Job après le Cantique, intercale les Douze et Daniel entre Jérémie et Ezéchiel, et nomme Esdras en tout dernier lieu. Il mentionne expressément Ruth, mais il omet les Lamentations et Néhémie, ce qui peut s'expliquer en supposant qu'il les rattachait à Jérémie et à Esdras. Enfin, et c'est plus grave, il ne parle pas d'Esther. On peut à la rigueur admettre qu'il l'englobait dans Esdras, ou bien que ce livre, venant le tout dernier, encore après Esdras, a été oublié par la faute d'un copiste. Mais il se pourrait aussi que ce silence fût intentionnel, et que Méliton éprouvât déjà à l'égard d'Esther les sentiments qu'on rencontre plus tard, chez Athanase en particulier, ou encore qu'il eût connaissance des hésitations qui ont régné avec persistance, au sein même du ju-

[1] Eusèbe rapporte ce fait très instructif que Méliton, voulant pouvoir indiquer avec une certaine assurance quels étaient les livres faisant partie de l'A. T., ne s'en sentit le droit et la capacité qu'après avoir fait un voyage en Palestine et procédé à une enquête sur les lieux.



daïsme, au sujet de ce livre et de son admission dans le recueil sacré.

§ **463**. Tandis que l'on constate chez les écrivains ecclésiastiques certaines oscillations relatives au recueil des livres bibliques, on s'attendrait à n'en rencontrer aucune au sein du judaïsme durant les siècles qui ont suivi l'ère chrétienne. Il n'en est pourtant point ainsi.

D'abord, quant à l'ordre des écrits de l'A. T., on trouve dans le Talmud (Baba-Bathra 14a-15b) une énumération des Nebiim et des Ketoubim, où les premiers sont ordonnés comme suit : Josué, Juges, Samuel, Rois, Jérémie, Ezéchiel, Esaïe et les Douze. Cette disposition est justifiée par des raisons tirées du contenu des livres, et non point du tout basées sur la chronologie ; on pourrait même dire que ces raisons sont de l'ordre sentimental[1]. Quant aux Hagiographes, voici quelle en est la série: Ruth, les Psaumes, Job, les Proverbes, l'Ecclésiaste, le Cantique, les Lamentations, Daniel, Esther, Esdras, les Chroniques. On voit que le groupement des cinq Meguilloth n'était point encore effectué ou du moins n'avait pas réussi à prévaloir partout. Si Néhémie n'est pas nommé, c'est sûrement parce qu'il est compris dans Esdras.

Le passage du Talmud ne se borne pas à énoncer les titres des livres bibliques, il s'explique également sur le compte des écrivains auxquels ils sont dus. « Moïse, est-il dit, a écrit son livre, la section concernant Balaam et Job. Josué a écrit son livre et les huit derniers versets de la Thora. Samuel a écrit son livre, ainsi que le livre des Juges et Ruth. David a écrit le livre des Psaumes pour le compte de dix vieillards, à savoir: Adam, Melchisédek, Abraham, Moïse, Héman, Jeduthun, Asaph et les trois fils de Koré. Jérémie a écrit son livre, le livre des Rois et les Lamentations. Ezéchias et ses compagnons ont écrit Esaïe, les Proverbes, le Cantique et l'Ecclésiaste. Les hommes de la Grande Synagogue ont écrit

[1] « Le livre des Rois, est-il expliqué, se termine par la destruction ; le livre de Jérémie est tout entier destruction ; le livre d'Ezéchiel est destruction au début et consolation à la fin ; le livre d'Esaïe est tout entier consolation. Nous joignons donc destruction avec destruction et consolation avec consolation. »



Ezéchiel et les Douze, Daniel et le livre d'Esther. Esdras a écrit son livre et les généalogies que nous lisons dans le livre des Chroniques, jusqu'à lui-même ».

Ce curieux exposé appellerait bien des remarques; bornons-nous à quelques-unes. Il faut d'abord noter l'attribution à Josué des dernières lignes du Pentateuque. Ailleurs, dans la littérature talmudique, elles sont assignées à Moïse lui-même, avec la réserve que nous avons mentionnée plus haut, I, p. 238. La haute antiquité qu'on imputait au livre de Job a eu pour conséquence de lui faire attribuer Moïse comme auteur. Mais il est beaucoup plus difficile de comprendre pourquoi l'histoire de Balaam est détachée de tout le reste du Pentateuque, pour être expressément présentée comme l'œuvre de Moïse. Celui-ci était pourtant considéré comme l'auteur de la Thora en bloc. Faudrait-il supposer que la « section de Balaam » soulevait certains doutes que le Talmud tient à dissiper?

L'attribution des Juges à Samuel, des Rois à Jérémie, n'a rien qui doive surprendre, étant données les propensions habituelles de la tradition juive. Plus étrange est le passage concernant le Psautier: David l'a écrit, mais « pour le compte (ou « au nom, avec l'assentiment ») de dix vieillards ». Parmi ceux-ci il en est dont on s'attend à rencontrer les noms, parce qu'ils figurent dans les suscriptions des Psaumes: Moïse, Héman, Asaph, Jeduthun (Ethan), les fils de Koré. En revanche on ne sait pourquoi ces derniers sont au nombre de trois, ni pourquoi Salomon n'est pas nommé. La mention, plus imprévue, de Melchisédek s'explique encore par le Ps. **110**; quant à celle d'Adam et d'Abraham, elle est tout à fait inattendue. On ne conçoit du reste pas la relation que le Talmud établit entre le rôle de David et celui de ces dix personnages.

La mention d'Ezéchias et de ses compagnons s'explique par Prov. **25** 1. Il n'est pas étrange que, leur attribuant la rédaction des Proverbes, on y ait ajouté l'Ecclésiaste et le Cantique. Ce qui est plus frappant, c'est qu'ici encore le nom de Salomon n'intervienne pas. Pour un autre motif, très compréhensible, le livre d'Esaïe est placé dans la même ca-

tégorie. S'il n'est pas explicitement rapporté au prophète dont il porte le nom, c'est que celui-ci, sans nul doute, occupait dans l'opinion juive le premier rang parmi « les compagnons d'Ezéchias ».

Pour les livres suivants le Talmud met en scène « les hommes de la Grande Synagogue ». Nous aurons à revenir plus loin sur cette corporation hypothétique et sur le rôle que lui a assigné, dans la formation du canon, la théologie juive et chrétienne. Constatons simplement ici qu'au dire du Talmud quatre livres procèdent de cette source, tous exiliques ou postexiliques. Notons aussi qu'Esdras n'est pas inclus parmi les hommes de la Grande Synagogue : il est nommé à part comme ayant écrit son livre (y compris sans doute Néhémie), puis comme ayant, dans la rédaction du livre des Chroniques, une part qu'il n'est pas facile de déterminer.

Ce morceau talmudique est donc, à plusieurs égards, intéressant et significatif. Il prouve, à n'en pas douter, qu'assez longtemps encore après l'ère chrétienne, le recueil sacré n'avait pas reçu sa forme définitive. Il est vrai que le choix des écrits semble avoir été déjà un fait accompli ; mais la façon de les grouper n'était point encore immuable, et cela seul est déjà caractéristique. Il convient d'ailleurs de remarquer que la nature même des manuscrits n'était pas faite pour assurer la stabilité du recueil ; chaque livre formait un rouleau, et l'on pouvait ainsi très aisément adopter, suivant les lieux et suivant les circonstances, des modes variés de groupement.

§ **464**. Une seconde observation s'impose : c'est que le judaïsme nous apparaît préoccupé de déterminer à quels écrivains sont dus les divers livres de l'A. T. Toutefois, ce n'est pas, à proprement parler, la question d'auteur qui est soulevée : il s'agit plutôt d'établir qui est le rédacteur, l'éditeur de tel ou tel ouvrage. Cela ressort avec évidence du fait qu'un groupe de quatre livres est présenté comme ayant été écrit par « les hommes de la Grande Synagogue », et un deuxième par « Ezéchias et ses compagnons ». Or dans l'un comme dans l'autre figurent des livres dont l'auteur proprement dit ne pouvait être douteux aux yeux des rabbins : ici, Esaïe ; là,

Ezéchiel, Daniel. Bien plus, dans le cas du livre des Douze prophètes, cette distinction à établir entre les auteurs et les rédacteurs devient une nécessité. D'ailleurs, à propos du Psautier, les expressions employées suggèrent la même conclusion ; il faut reconnaître, il est vrai, que cette portion du texte n'est point exempte d'obscurité. Mais, quel qu'en soit le sens exact, il semble qu'il faille distinguer d'une part David, de l'autre les personnages appelés les dix vieillards. Ceux-ci sont considérés comme ayant composé tels et tels psaumes ; quant à David, qui est sans doute dans le même cas et auquel on ne songe certainement pas à contester la qualité de psalmiste, il est signalé ici à un autre titre, comme ayant donné au Psautier sa forme définitive. Dans ces conditions, il est naturel de conclure que les autres personnages nommés le sont peut-être aussi comme rédacteurs plutôt que comme auteurs. Ainsi, il se pourrait qu'on dépassât la pensée du Talmud en prétendant qu'il voit en Jérémie l'auteur du livre des Rois, en Samuel l'auteur du livre de Ruth, etc. En poursuivant cette idée, on aura peut-être la clé du passage énigmatique relatif à l'histoire de Balaam, qui aurait été écrite par Moïse. Ces mots ne signifieraient-ils pas que Balaam lui-même est l'auteur de cette relation, mais que Moïse l'a incorporée dans les Saints Livres? Indépendamment de ce point de détail, la remarque que nous formulons peut être envisagée comme grosse de conséquences. En effet, elle tendrait à introduire un élément nouveau dans la façon d'interpréter les indications relatives aux livres bibliques et aux écrivains auxquels ils sont attribués. On pourrait également, à ce propos, rappeler le rôle singulier que la tradition juive paraît avoir assigné à Esdras. En dernière analyse, nous serions tenté de caractériser comme suit le passage talmudique dont nous nous occupons. Ce qui en fait le sujet, ce n'est pas tant la question de savoir par qui les écrits sacrés ont été composés, c'est bien plutôt de déterminer quels sont les hommes de Dieu qui sont intervenus, les uns après les autres, pour constituer le recueil biblique. Ce serait donc, en quelque sorte, une première tentative d'esquisser à grands traits l'histoire du canon.

Il serait précieux de pouvoir fixer la date à laquelle ce passage du Talmud a été écrit. Malheureusement il en est de ce document comme de l'ensemble des données rabbiniques : celles-ci sont généralement anonymes, impersonnelles, sans date précise. Les témoignages des Pères de l'Eglise peuvent être classés chronologiquement ; ceux du judaïsme échappent à une détermination de ce genre. Voici toutefois ce que l'on peut observer. Le passage en cause ne fait pas partie de la Mischna. On le trouve seulement dans le Talmud de Babylone ; il fait donc partie de la Guemara, mais dans des conditions spéciales. C'est ce qu'on appelle une *Baraïtha*, c'est-à-dire une tradition qui, sans avoir trouvé place dans la Mischna, peut néanmoins revendiquer une ancienne origine. Celle-ci, en particulier, est censée remonter jusqu'au célèbre docteur de Tibériade, Juda le saint, au IIe siècle apr. J.-C. (voir I, p. 26).

Nous avons été conduit à nous étendre assez longuement sur ce passage du Talmud, en raison de son importance exceptionnelle. C'est en effet le seul qui traite pour ainsi dire ex professo le sujet du recueil biblique dans son ensemble. Mais ailleurs aussi, dans les écrits talmudiques et posttalmudiques, on rencontre d'intéressants renseignements concernant l'autorité de certains livres bibliques. Il ressort de ces textes qu'au sein même du judaïsme palestinien, il y a eu des hésitations et des discussions sur le caractère sacré de quelques Ketoubim, à savoir les Proverbes, l'Ecclésiaste, le Cantique et Esther. La question controversée était de savoir si ces livres « souillent les mains ». C'est là en effet l'expression technique pour dire qu'un écrit fait partie du recueil inspiré; l'attouchement des livres ordinaires n'entraîne aucune conséquence d'impureté légale. Un autre terme consacré, qu'on rencontre dans ces débats entre rabbins, est celui de *ganouz*, c'est-à-dire « caché » ; c'est ainsi qu'on désignait les livres qu'on excluait du recueil biblique[1]. En fin de compte, les

[1] C'est là du moins le sens qu'a revêtu officiellement ce terme. Il n'est pas prouvé qu'il l'ait eu dès le début. Quelques indices permettraient d'admettre qu'originairement un livre pût être « caché » alors même qu'il « souillait les mains », donc en restant dans le recueil; peut-être l'excluait-on

quatre livres mentionnés ci-dessus triomphèrent des objections formulées contre leur admission ; mais au début du IIe siècle apr. J.-C., le débat n'était point encore terminé. Si le Synode de Jamnia semble avoir tranché la question dans un sens favorable à la canonicité des ouvrages encore contestés, sa décision ne paraît pas avoir emporté après elle des adhésions unanimes ; les fluctuations n'ont pas pris fin immédiatement.

Il paraît également que certains des Nebiim, à savoir Ezéchiel et Jonas, ont fait l'objet de discussions ; mais les témoignages sur ce point sont moins concluants que ceux relatifs à quelques Ketoubim. Il n'est pas surprenant que les docteurs juifs aient remarqué les divergences entre la Thora d'Ezéchiel et celle du Pentateuque [1]. Jonas, de son côté, offrait ceci de particulier qu'il n'est point relatif à Israël, et cette circonstance était de nature à étonner les juifs. On comprend donc que les rabbins aient énoncé sur ces deux livres des réflexions trahissant leur sentiment. Mais de là à mettre en doute la canonicité de ces écrits, il y a une différence notable. Le recueil des Nebiim ne doit donc pas être regardé comme d'origine récente : on peut à bon droit le considérer comme ayant été formellement clos bien avant l'ère chrétienne. Rappelons toutefois que dans la version des Septante les Douze prophètes ne sont pas rangés dans le même ordre que dans l'A. T. hébreu (comp. plus haut, I, p. 559). Ce fait montre qu'une certaine liberté n'a pas cessé de régner, même à l'endroit des livres déjà dûment acceptés comme Ecriture Sainte.

§ **465**. Sans quitter le terrain du judaïsme, nous trouvons,

seulement de la lecture publique. Ces questions sont extrêmement complexes et délicates.

[1] D'après Jérôme, il était interdit aux juifs, avant d'avoir atteint l'âge de 30 ans, de lire certaines parties du livre d'Ezéchiel à cause de leur obscurité ; peut-être était-ce aussi parce qu'il était difficile d'harmoniser ce prophète avec certaines données de la Loi. Une tradition juive rapporte qu'au Ier siècle apr. J.-C., il y avait encore des doutes sur le caractère sacré du livre d'Ezéchiel et qu'il s'en fallut de peu qu'on l'exclût des rangs des écrits bibliques. Un docteur, Hanania, fils d'Ezéchias, le préserva de ce sort en démontrant l'accord d'Ezéchiel avec le Pentateuque. On ajoute qu'il dépensa 300 mesures d'huile pour écrire les livres dans lesquels il défendit cette cause.

vers l'an 100 de l'ère chrétienne, un témoignage de valeur dans les écrits de Flavius Josèphe. « Nous n'avons pas, dit-il (*Contre Apion* **1** 8), des myriades de livres, en désaccord et en conflit ; nous possédons seulement 22 livres qui embrassent toute l'histoire et auxquels on ajoute foi à juste titre. Cinq d'entre eux sont de Moïse ; ils comprennent les lois et la tradition, à partir de la création des hommes jusqu'à sa propre mort ; ce temps est d'un peu inférieur à 3000 ans. A partir de la mort de Moïse jusqu'au règne d'Artaxerxès, roi des Perses après Xerxès, les prophètes après Moïse ont consigné les événements de leur temps en 13 livres ; les 4 derniers contiennent des hymnes à Dieu et des maximes sur la vie à l'usage des hommes. Depuis Artaxerxès jusqu'à notre temps toute sorte de choses ont été écrites ; mais ces livres n'ont pas été jugés dignes de la même confiance que leurs devanciers, faute d'une succession exacte de prophètes. Les faits montrent clairement comment nous nous comportons à l'égard de nos propres livres. En effet, malgré la longueur du temps écoulé, personne n'a osé y ajouter, y retrancher ou y changer quelque chose. Et il est naturel à tout Juif, dès les origines, de les considérer comme des révélations divines, de leur demeurer fidèle et s'il le faut de mourir volontiers pour eux. »

Distinguons, dans ce passage, d'une part les faits énoncés par Josèphe, et d'autre part les appréciations dont il les accompagne. Quant aux premiers, voici quelle en est la portée. Josèphe compte 22 livres dans l'A. T. ; il ne met pas explicitement ce chiffre en rapport avec l'alphabet hébreu. Il détache en premier lieu du recueil, et c'est fort naturel, les 5 livres de Moïse. Pour la suite, il est embarrassant de décider quel classement il adopte. Certains critiques déclarent catégoriquement que Josèphe se prononce pour l'ordre alexandrin. Cette assertion me paraît hasardée, car à deux égards Josèphe se rapproche manifestement du point de vue hébreu ou palestinien. 1° Il ne sépare pas les livres dits historiques et les livres dits prophétiques, en intercalant entre eux les livres poétiques. 2° Il applique le nom de prophètes aux écrits narratifs aussi bien qu'à ceux que nous appelons proprement prophétiques, et s'accorde en cela avec la Bible hébraïque et

son terme de Nebiim. Ces considérations nous empêchent de ranger Josèphe parmi les Alexandrins. Mais il est non moins impossible d'en faire un Palestinien de la stricte observance. Il ne fait pas, entre Nebiim et Ketoubim, la distinction consacrée. Il détache du troisième recueil canonique les livres d'hymnes et de maximes, et fusionne avec les Nebiim ce qui reste des Ketoubim. Il nous semble donc naturel de considérer Josèphe comme occupant une position à part, intermédiaire entre les deux courants qui divisent le judaïsme sur la question du canon.

Examinons maintenant comment Josèphe peut en venir à compter 13 livres de prophètes et 4 livres d'hymnes et de maximes. Pour le premier chiffre, il faut évidemment faire entrer en ligne les 8 Nebiim, les Chroniques, Esdras (probablement avec Néhémie), Esther et Daniel, ce qui fait 12 ; une place demeure vacante, et il semblerait naturel de l'attribuer à Ruth, ou, avec moins de vraisemblance, à Néhémie. D'autre part, sous la seconde rubrique, il faut sûrement enregistrer les Psaumes et les Proverbes. Si nous y ajoutons l'Ecclésiaste et le Cantique, comme on le fait d'ordinaire, il ne reste plus de place pour Job, et l'on est contraint d'admettre que Josèphe rangeait ce livre parmi les prophètes ; dans ce cas c'est lui qui complèterait le nombre 13, indiqué ci-dessus. Le livre de Ruth demeurerait ainsi en dehors de la liste, et l'on devrait supposer que Josèphe le considérait comme faisant partie du livre des Juges ; il n'y aurait pas non plus de place pour les Lamentations, qu'il faudrait rattacher au livre de Jérémie.

Cette interprétation du passage de Josèphe est certainement acceptable, mais elle n'est pas la seule possible. Elle repose sur la présupposition que le recueil de Josèphe était en tous points identique, quant au choix des livres si ce n'est quant à leur ordre, à celui de nos Bibles hébraïques. Or rien ne garantit qu'il en fût ainsi. On pourrait par exemple conjecturer que l'Ecclésiaste et le Cantique ne figuraient pas dans l'A. T. selon Josèphe. Job et les Lamentations occuperaient leur place dans le recueil des hymnes et maximes et Ruth serait le treizième des prophètes. Je ne dis pas que

cette hypothèse me paraisse devoir être préférée; je l'indique simplement à titre de possibilité et je me sens autorisé à penser qu'il plane quelque incertitude sur le contenu exact de la Bible de Josèphe.

En revanche — et ici nous touchons au commentaire explicatif que Josèphe donne des faits énoncés ci-dessus, — ce qui ne peut soulever aucun doute, c'est que l'écrivain juif reconnaissait à un certain groupe déterminé de livres une position à part, et les différenciait ainsi de tout le reste de la littérature judaïque. Ces écrits qui occupent une place exceptionnelle ont été, d'après Josèphe, rédigés au cours d'une période qui s'étend de Moïse jusqu'à Artaxerxès. Le point de départ s'explique de lui-même; quant au point d'arrivée, on peut également s'en rendre compte sans difficulté. En effet, pour Josèphe, l'Assuérus du livre d'Esther n'est autre qu'Artaxerxès I[er] Longue-Main, au règne duquel se rattachent aussi Esdras et Néhémie, ainsi que le dernier des Douze prophètes, Malachie. Par conséquent, ce roi marque l'époque qui vit éclore ceux des livres de l'A. T. que Josèphe considérait comme les plus récents. La période étant ainsi délimitée, qu'est-ce qui la caractérise? C'est, aux termes mêmes du passage cité, la « succession exacte » des prophètes. L'ère prophétique avait donc commencé avec Moïse; elle avait pris fin au temps d'Artaxerxès. Durant une suite de siècles, l'esprit divin avait agi d'une façon ininterrompue sur les hommes de Dieu. De là, la nature unique de leurs écrits qui sont des « révélations divines » (*θεοῦ δόγματα*) et auxquels on ajoute foi à juste titre (*δικαίως πεπιστευμένα*). Evidemment, au point de vue de Josèphe, l'esprit prophétique a cessé d'agir depuis l'époque d'Artaxerxès; l'on n'a point renoncé pour cela à écrire des livres, il en a même été composé en abondance, mais on ne saurait les traiter comme ceux qui les ont précédés et leur accorder la même foi.

Josèphe formule donc une théorie du canon biblique qui, étant donné son point de départ, a le mérite de la simplicité. Il est toutefois aisé de voir à quelles difficultés elle vient se heurter. La transmission ininterrompue du don prophétique n'est qu'un postulat; il serait difficile d'en vérifier la justesse.

La brusque cessation de ce même don après le règne d'Artaxerxès n'est pas moins hypothétique; un bon nombre de livres canoniques ont été composés ou du moins retouchés et revisés après Artaxerxès; tel livre non canonique est peut-être plus ancien que tel autre admis dans le recueil; enfin, si tous les écrits antérieurs à la disparition des prophètes doivent être mis au bénéfice de l'inspiration, pourquoi n'en a-t-il survécu que 22 et tant d'autres se sont-ils perdus, dont l'existence à un moment donné ne saurait être contestée?

Quoi qu'il en soit de la valeur du système représenté par Josèphe, il est fort intéressant de noter l'attitude qu'il a prise et qui était probablement celle de ses contemporains. Mais on éprouve un sentiment de surprise lorsque l'on constate la grande différence qui sépare chez Josèphe la théorie d'avec la pratique. Dans le passage que nous avons étudié, et qui constitue un exposé de principes, la notion de la canonicité est conçue et présentée d'une façon stricte. Mais dans ses autres ouvrages, dans ses *Antiquités* en particulier, il cite à peu près indifféremment les écrits canoniques et ceux qui ne le sont pas; il étend la qualification de « Saintes Lettres » (*ἱερὰ γράμματα*) à des livres postérieurs au temps d'Artaxerxès, et finit par assimiler ses propres œuvres aux livres saints. Cette divergence entre le point de vue théorique et l'application pratique, nous la retrouverons chez les Pères de l'Eglise qui, pour la plupart, énoncent des vues strictes sur le canon et les livres qui le composent, et font d'autre part un grand usage des Apocryphes et les invoquent couramment comme faisant autorité.

§ **466**. Les écrits du N. T. ne renferment aucun passage qu'on puisse comparer au texte de Josèphe examiné ci-dessus. On n'y trouve nulle part d'indication pour ainsi dire technique sur le sujet qui nous occupe. Néanmoins, en parcourant les livres de la nouvelle alliance, on recueille un certain nombre de données qui ne manquent pas d'importance. Il convient de noter tout d'abord un fait négatif: le N. T. ne dresse nulle part la liste des livres de l'A. T., et n'a pas de terme spécial pour en désigner l'ensemble. Sur ce point

d'ailleurs, il ne diffère pas du judaïsme, qui, comme nous l'avons vu, n'a pas de dénomination unique pour parler du recueil sacré. Les écrivains apostoliques emploient ordinairement des formules toutes générales telles que l'Ecriture, les Ecritures, les Saintes Ecritures, les Lettres, les Saintes Lettres (comp. plus haut, I, p. 3). On rencontre une fois, sous la plume de saint Paul, l'expression « l'ancienne alliance » (II Cor. **3** 14). Comme l'apôtre parle de « la lecture de l'ancienne alliance », il entend certainement par là le document écrit ; mais d'après le contexte, et en particulier le v. 15 où il dit : « Quand on lit Moïse... », il semble qu'il s'agisse de la Thora, et rien ne prouve que le reste des écrits sacrés soit en cause. En tout cas, ce passage ne saurait prouver quoi que ce fût pour la délimitation du canon à l'époque apostolique. Nous rencontrons en revanche des indications plus précises, par exemple « la Loi », « la Loi et les Prophètes », « Moïse et les Prophètes », « la Loi, les Prophètes et les Psaumes » (comp. plus haut, I, p. 236). Cette dernière expression (Luc **24** 44) est la plus explicite de toutes ; elle fait manifestement allusion à la tripartition de l'A. T. hébreu, puisque, à côté de la Thora et des Nebiim, elle mentionne une troisième source. Mais le fait même qu'elle nomme les Psaumes empêche de tirer aucune conclusion sur l'extension et la clôture définitive de la troisième collection. Sans doute, les Psaumes peuvent figurer ici comme représentant l'ensemble des Ketoubim, soit parce qu'ils y occupaient la première place, soit parce qu'ils étaient le plus important de ces écrits. Mais, même en admettant cette *denominatio a parte potiori*, il ne s'ensuit pas que le recueil des Hagiographes fût complet, fermé. Il s'ensuit seulement qu'il existait, qu'il était ouvert, ce que personne ne conteste, en présence de faits nombreux et en particulier sur le vu du témoignage rendu par le Siracide. Ainsi, même à supposer que « les Psaumes » doive être interprété extensivement, il plane de l'incertitude sur la composition et la délimitation du troisième recueil. On peut du reste tout aussi bien soutenir qu'en disant « les Psaumes », l'évangéliste ne veut parler que de ce livre-là et d'aucun autre. Il s'agit en effet pour lui

d'énumérer les livres bibliques par lesquels la mission du Christ pouvait et devait être annoncée à leurs lecteurs. Or, après avoir nommé la Thora de Moïse et les Prophètes, il pouvait très bien se borner à citer « les Psaumes », les autres Ketoubim n'ayant pas au même degré, ou même pas du tout, le caractère messianique.

Aucun texte du N. T. n'autorise donc à affirmer qu'au temps de Jésus et des apôtres l'A. T. fût exactement tel que la synagogue nous l'a transmis, ou, en d'autres termes, que le recueil des Ketoubim fût clos. A défaut d'indications expresses, on s'est rabattu sur un texte de Matthieu (**23** 35; comp. Luc **11** 51), et l'on a voulu en tirer la conséquence que les Ketoubim étaient au complet, dans le recueil sacré, à l'époque de Jésus-Christ. En effet, ce passage, énumérant les justes dont le sang a été versé, mentionne en dernier lieu Zacharie (comp. II Chron. **24** 20-22). Or, chronologiquement, le prophète Urie (Jér. **26** 23) mis à mort sous Jéhojakim, peu après 608, est plus récent que Zacharie, lequel périt sous le roi Joas, vers l'an 800. On explique cette anomalie apparente en faisant remarquer que le martyre d'Urie est rapporté dans les Nebiim, tandis que celui de Zacharie est relaté par les Chroniques, le dernier des Ketoubim, et l'on en conclut qu'aux yeux de Jésus ou de l'évangéliste le recueil des Hagiographes était exactement conforme à ce que nous trouvons dans la Bible hébraïque. Ce raisonnement est aisément attaquable sur plusieurs points. Même si l'on devait forcément admettre qu'au temps de Jésus les Chroniques occupaient la dernière place dans le recueil biblique, il n'en résulterait point, à tout le moins, que tous les autres livres y figurassent nécessairement. De plus, la confusion introduite par Matthieu — il mentionne Barachie (Bérékia) comme père de Zacharie au lieu de Jéhojada; comp. plus haut, I, p. 643, n. 2 et II, p. 359, n. 3, — pourrait dans une certaine mesure expliquer l'interversion chronologique. Et surtout, il est permis de se demander s'il existait alors, n'importe où, une collection des livres saints rangés dans un ordre déterminé. Il ne faut pas oublier, en effet, qu'on se servait de rouleaux isolés, qui pouvaient par conséquent être placés dans un ordre variable.

§ **467**. Il est naturellement fort intéressant de noter quels sont les livres de l'A. T. que citent les écrivains du N. T. De ce nombre sont, comme on pouvait s'y attendre, les 5 livres du Pentateuque et les 8 livres du recueil des Nebiim. Il n'est pas inutile de faire remarquer que, sur les 12 écrits qui constituent le rouleau des Douze prophètes, il en est 9 que le N. T. a l'occasion de faire intervenir. Seuls, Abdias, Nahum et Sophonie demeurent à l'écart, ce qui n'a rien de surprenant, étant donné qu'ils sont de très petite dimension et que deux d'entre eux traitent exclusivement de nations étrangères. Il y a bien plutôt lieu de s'étonner en voyant que tous les autres sont représentés dans les citations du N. T.

Quant aux Ketoubim, il en est 5, d'après notre nomenclature, que les écrivains du N. T. ne citent jamais et qu'ils peuvent avoir totalement ignorés. De ce nombre sont Esdras et Néhémie qui, pour les Juifs, ne faisaient qu'un, et qui d'ailleurs sont si étroitement liés aux Chroniques qu'on ne saurait les en séparer ; les témoignages rendus aux Chroniques par le N.T. peuvent être considérés comme valables à l'endroit d'Esdras et de Néhémie. Pour les trois autres livres, Cantique, Ecclésiaste, Esther, le cas est différent. Aucun indice ne permet d'affirmer qu'ils aient revêtu un caractère sacré aux yeux de Jésus et de ses disciples immédiats ; en effet les rapprochements qu'on a cru parfois pouvoir établir entre l'Ecclésiaste et certains passages du N. T. sont pour le moins problématiques, et si, comme nous l'avons signalé plus haut (II, p. 231), il y a dans l'enseignement de Jésus une allusion à certains propos de Kohéleth, c'est sous forme de polémique et non point pour invoquer leur autorité. C'est également en vain qu'on a cherché à discerner dans tel verset du N. T. un écho du Cantique des cantiques, ou encore dans un passage de l'Evangile une réminiscence d'Esther. Il est très instructif de relever quels sont les trois livres canoniques qui demeurent ainsi en dehors du cercle des écrits sacrés cités par le N. T. : ce sont précisément les mêmes qui, ainsi qu'il a été dit plus haut, ont soulevé des controverses prolongées au sein du judaïsme jusque dans le premier tiers du IIe siècle apr. J.-C.

On sait d'ailleurs qu'avant la fin du Ier siècle, au synode de Jamnia, les juifs ont vivement discuté sur la canonicité de ces trois livres, auxquels il faut ajouter celui des Proverbes.

D'autre part, les écrivains du N. T. citent à plusieurs reprises, et cela à titre de livres saints, des écrits qui ne figurent pas dans l'A. T. hébreu, ni même dans le recueil plus étendu des Juifs alexandrins. Nous avons donné plus haut (voir II, p. 476-478), à propos des livres dits pseudépigraphes, la liste des passages qu'on peut avec le plus de sûreté classer dans cette catégorie. Ces emprunts prouvent, nous semble-t-il, que pour Jésus et les apôtres la notion d'Ecriture Sainte était plus largement conçue qu'elle ne le fut plus tard au sein du judaïsme. On ne saurait toutefois affirmer qu'ils se soient placés au point de vue alexandrin, quoiqu'on puisse invoquer dans ce sens le fait qu'ils citent de préférence l'A. T. d'après la version des Septante. Malgré cela, nous devons distinguer leur attitude de celle des Juifs d'Alexandrie, puisqu'ils citent des livres tels qu'Hénoc et d'autres qui ne figurent pas dans la Bible grecque. Tout concourt donc à prouver qu'au Ier siècle de l'ère chrétienne le judaïsme, dans ses divers éléments, n'était point encore arrivé à une notion stricte du recueil sacré et à une délimitation nette et définitive de son contenu. Un point toutefois était acquis : la Loi et les Prophètes constituaient un double recueil, faisant autorité et revêtu d'un caractère sacré. Mais on ne leur attribuait pas un privilège exclusif, et l'on connaissait et révérait, à côté d'eux, d'autres livres encore, au sujet desquels une entente générale ne s'est faite que plus tard. Encore les deux fractions principales du judaïsme ont-elles continué, au moins pour un temps, à diverger sur cette question, et l'Eglise chrétienne s'est-elle longtemps ressentie de cette dualité.

§ **468.** Nous avons dans la personne du philosophe Philon d'Alexandrie un représentant authentique du judaïsme hellénistique tout au début de l'ère chrétienne. Fréquemment dans ses écrits il cite l'A. T., mais on peut noter une différence sensible dans la façon dont ses citations se distribuent sur les divers livres. Le Pentateuque est cité constamment, un

nombre énorme de fois [1], puis le Psautier à une vingtaine de reprises, Esaïe et Jérémie rarement, Job une seule fois. Les livres historiques apparaissent fort peu souvent, et, parmi les Douze prophètes, seulement Osée, Jonas et Zacharie. Les livres que Philon ne cite jamais sont Ezéchiel, Daniel, les cinq Meguilloth et les Chroniques. Certaines de ces omissions peuvent être purement fortuites : la non-mention d'Ezéchiel l'atteste, car ce livre était sûrement alors déjà lié indissolublement, par la clôture du canon des Nebiim, à ceux d'Esaïe, de Jérémie et des Douze, que Philon connaît et cite. Il n'en demeure pas moins frappant de voir les Ketoubim, à deux ou trois exceptions près, jouer un rôle aussi nul dans les écrits du savant alexandrin. Celui-ci, d'autre part, ne cite jamais les Apocryphes, ce qui ne laisse pas d'être assez surprenant de la part d'un Juif d'Egypte. On a cru pouvoir conclure de ce fait que Philon s'inspirait de l'esprit palestinien, mais c'est là, nous semble-t-il, préjuger une et même deux questions. En effet, de quel droit refuserait-on à Philon le titre de représentant avéré et autorisé de l'alexandrinisme? Ne peut-on pas concevoir que parmi les Juifs égyptiens il y eût des courants divers? Et en Palestine même l'attitude prise sur les questions de canonicité ou de non-canonicité était-elle aussi unanime et aussi définitive qu'on a l'air de le supposer? Il paraît bien plutôt que, chez les Juifs d'Asie comme chez ceux d'Afrique, il régnait encore, au Ier siècle de l'ère chrétienne, un certain vague, une certaine indécision au sujet du recueil biblique. La Loi et les Prophètes étaient acquis; mais au delà on hésitait encore : la clôture finale, admettant les Ketoubim même les plus contestés, et repoussant par contre les Apocryphes, ne remonte pas plus haut que l'an 100 apr. J.-C. en chiffres ronds.

Philon nous intéresse encore par les indications qu'il fournit sur l'inspiration et l'autorité des Ecritures, telles qu'il les concevait. A ses yeux, la Thora possède une valeur exceptionnelle; il la met hors de pair, la vénère d'une façon unique, et proclame Moïse un archiprophète. Quant aux au-

[1] Le nombre des citations de la Thora dans Philon est à celui des autres citations d'écrits sacrés comme 25 : 1.



tres écrits bibliques, bien qu'il les cite et qu'il invoque leur témoignage, il est bien loin de les placer sur le même rang que la Loi. Il ne paraît même pas établir une grande différence entre ces livres-là et d'autres écrits, par exemple les siens. Il prétend avoir été, sinon toujours, du moins parfois, guidé par une inspiration divine dans la composition de ses propres ouvrages. Il est donc malaisé de dégager des écrits de Philon une doctrine claire et cohérente sur la question du recueil biblique, de son autorité et de ses limites. Le seul point sur lequel l'attitude de Philon soit parfaitement nette et catégorique, c'est l'incontestable supériorité de la Loi, du Pentateuque [1].

Au IIe siècle av. J.-C., vers l'an 130, le traducteur de l'Ecclésiastique — qui est le petit-fils de l'auteur, — donne de précieux renseignements sur le recueil de l'A. T. tel qu'il existait de son temps. Dans sa courte préface d'une vingtaine de lignes, il ne mentionne pas moins de trois fois la collection des écrits sacrés, et cela dans les termes suivants: 1° « la Loi et les Prophètes et les autres livres qui les ont suivis »; 2° « la Loi et les Prophètes et les autres livres de nos pères »; 3° « la Loi et les prophéties et le reste des livres ». Il résulte qu'au moment où vivait le petit-fils du Siracide, les trois parties du recueil biblique étaient déjà en quelque sorte officiellement reconnues. Mais le fait même que la troisième collection est désignée ici par trois noms différents paraît attester qu'elle n'avait pas encore reçu une dénomination définitive et pour ainsi dire consacrée. Enfin l'existence de cette troisième collection n'implique pas qu'elle fût composée, 130 ans av. J.-C., des mêmes livres que le judaïsme y a incorporés et nous a transmis.

Si du petit-fils nous remontons à l'aïeul, c'est-à-dire de l'an

[1] Dans un ouvrage attribué à Philon, mais de provenance douteuse et peut-être postérieure, le *De vita contemplativa*, on lit un passage, relatif à la secte des Thérapeutes, et qui rappelle l'expression employée par Luc 24 44. On y lit en effet ces mots: « Les lois et les oracles des prophètes et les hymnes ». Il semble bien qu'il s'agit des trois parties du recueil biblique. Si Philon était l'auteur de l'écrit en question, l'emploi d'une semblable formule n'aurait rien d'extraordinaire sous sa plume: le témoignage du petit-fils du Siracide, sensiblement plus ancien, le prouve suffisamment.

130 à l'an 190 environ, nous ne trouvons pas, il est vrai, dans l'Ecclésiastique des informations concernant le recueil de l'A. T. Mais l'énumération des hommes de Dieu aux ch. **44-49** renferme des indications d'une réelle valeur au point de vue qui nous occupe; l'écrivain fait en effet passer sous nos yeux tous les principaux personnages de l'ancienne alliance, et l'on peut tirer des conclusions intéressantes tantôt de ses paroles, tantôt de son silence. Ainsi, nous le rappelons, il ne nomme ni Esdras, ni Daniel, ni Esther, ni Mardochée. En examinant de près à quelles sources il a puisé la connaissance qu'il possède de l'histoire d'Israël, on acquiert l'impression que pour lui la Thora et les Nebiim sont les livres sacrés qu'il connaît et utilise; toutefois la mention de Job, celle de Zorobabel et de son contemporain le prêtre Josué, enfin celle de Néhémie doivent être prises en considération.

§ **469**. A suivre strictement l'ordre chronologique, nous eussions dû, avant de remonter jusqu'au Siracide, enregistrer les indications qui nous sont fournies par les livres des Maccabées. Nous les avons toutefois réservées jusqu'à maintenant parce que l'une d'entre elles formera la transition à l'étude des livres canoniques eux-mêmes. I Macc. **12** 9 ne nous apprend pas grand'chose : il y est parlé des « livres saints qui sont dans nos mains ». Cette expression constate simplement l'existence d'un recueil d'écrits sacrés, sans nous renseigner autrement sur son étendue et sa constitution. Un autre passage est beaucoup plus instructif; malheureusement il est tiré du second livre des Maccabées (**2** 13), ouvrage postérieur au premier livre de même nom et beaucoup moins digne de créance. L'écrivain y rapporte une tradition concernant Néhémie : celui-ci aurait « formé une bibliothèque », dans laquelle il aurait « rassemblé les livres concernant les rois et les prophètes, ainsi que ceux de David et les lettres des rois au sujet des offrandes ».

Le premier fait qui frappe dans cette énumération, c'est qu'il n'y est pas fait mention de la Loi. Il en résulte clairement qu'on ne saurait interpréter ce passage comme ayant pour but d'attribuer à Néhémie la constitution du recueil des

livres saints de l'A. T. Il ne s'agit pas ici de ce recueil mais d'une bibliothèque renfermant des éléments complexes. Sans doute, si l'on s'en tenait aux mots « les livres concernant les rois et les prophètes ainsi que ceux de David », on pourrait être tenté d'y voir les Nebiim, rischonim et akharonim, et les Psaumes. Mais même s'il en était ainsi, ce texte n'impliquerait pas ce que la théologie traditionnelle a cherché parfois à lui faire dire. On a prétendu pouvoir en inférer que Néhémie était présenté ici comme ayant constitué et fermé le recueil canonique de l'A. T. Il faudrait bien plutôt en conclure que la bibliothèque composée des Nebiim et des Psaumes aurait été établie à part, sans lien et sans solidarité avec la Thora. Mais la supposition même d'après laquelle les termes employés désigneraient les Nebiim et les Psaumes ne saurait être considérée autrement que comme très hasardée. Il faut en effet tenir compte du contexte, d'après lequel ces données relatives à Néhémie et à sa bibliothèque auraient été empruntées à des « Histoires et Mémoires concernant Néhémie ». Il ne saurait être question de rapporter cette citation au livre canonique de Néhémie. Il ne peut s'agir que d'un ouvrage perdu, peut-être un Pseudépigraphe, auquel l'écrivain de II Macc. 2 13 a fait un emprunt. Or cet écrivain n'est pas, comme nous l'avons vu précédemment, l'auteur du second livre des Maccabées dans son ensemble. Les deux premiers chapitres de ce livre renferment deux morceaux sans rapport avec le reste de l'ouvrage et contenant deux lettres des Juifs de Judée à ceux d'Egypte, documents d'ailleurs tardifs et inauthentiques (comp. plus haut, II, p. 433-435).

Ce passage, comme pour aggraver encore les difficultés qu'il présente, mentionne en terminant « les lettres des rois au sujet des offrandes ». De quels rois, de quelles lettres et de quelles offrandes s'agit-il ? Certains théologiens traditionnalistes ont cru pouvoir interpréter ces mots comme s'appliquant en première ligne à l'édit de Cyrus, ordonnant la reconstruction du temple et la restitution des vases sacrés, puis subsidiairement et par extension aux autres décrets royaux insérés dans le livre d'Esdras, et enfin à tout l'ensemble des livres d'Esdras et de Néhémie. De là à conclure hardiment

que l'expression « les livres de David et les lettres des rois au sujet des offrandes » désignait le recueil entier des Ketoubim, il n'y avait plus qu'un pas, et ce pas a été franchi. Mais pour suivre une semblable argumentation, il faut une dose d'imagination et de complaisance dont nous nous sentons incapable.

Nous ne saurions donc voir dans ce texte de II Maccabées une indication précise et digne de foi sur le rôle qu'on a voulu assigner à Néhémie dans la codification définitive de l'A. T. D'autre part il serait exagéré de reléguer dans le domaine de la fable le renseignement qui nous est ainsi parvenu. Il est possible qu'à la base de cette assertion concernant Néhémie, il y ait un fait réel. Néhémie, dont l'activité multiple nous est attestée par le livre canonique qui porte son nom, et auquel il y a lieu de faire remonter diverses institutions, peut fort bien avoir créé à Jérusalem ce que II Maccabées appelle une bibliothèque et ce que nous désignerions plutôt sous le nom d'archives. Il est intéresssant de noter que le verset suivant (II Macc. 2 14) attribue à Juda Maccabée un acte analogue à celui qu'aurait accompli Néhémie: « De même, est-il dit, Juda a rassemblé tout ce qui avait été dispersé par suite de la guerre qui vient d'avoir lieu et cela est conservé chez nous. Si donc vous en aviez besoin, envoyez des gens qui vous l'apportent ». Cette assimilation de Juda Maccabée et de Néhémie montre, nous semble-t-il, d'une façon assez décisive, qu'il ne peut s'agir ni dans l'un ni dans l'autre cas de la formation du recueil biblique. Au surplus, l'auteur du document qui nous occupe a, dans un autre endroit, l'occasion de parler des « Ecritures » (II Macc. 2 1). Mais la citation qu'il en fait est étrangère à nos livres canoniques; elle a trait au prophète Jérémie et procède sans doute d'un ouvrage perdu et qui devait appartenir à la littérature légendaire et pseudépigraphique.

§ **470.** Quoique II Maccabées soit un livre de composition tardive et qui inspire peu de confiance, le passage énoncé cidessus et relatif à Néhémie a joué un rôle important dans les théories traditionnelles concernant la formation du canon de l'A. T. C'est en effet, en bonne partie, sur la base de cette

allégation que l'on a attribué à Néhémie l'opération définitive par laquelle le recueil biblique aurait été constitué. Même en dehors du témoignage en question, il est compréhensible qu'on se soit arrêté au nom et à l'époque de ce personnage marquant dans l'histoire du judaïsme. En effet le livre qui porte son nom, qui rapporte ses faits et gestes et contient des extraits de ses mémoires, est de tous les écrits narratifs de l'ancienne alliance celui qui raconte les événements les plus récents. Donc, à première vue et si l'on s'en tient aux apparences, il peut sembler qu'il n'existe aucun motif d'ajourner à une époque ultérieure l'acte décisif qui ferma le recueil des livres saints. En outre, il se trouve que le dernier des Douze prophètes, celui par conséquent qui devait passer pour le moins ancien, est précisément un contemporain de Néhémie. Ainsi l'A. T., aussi bien dans sa partie historique que dans sa partie prophétique, paraît avoir atteint son achèvement dans la seconde moitié du ve siècle. A ce moment-là, trois hommes se présentent auxquels on peut songer à attribuer la constitution finale du canon : Malachie, Esdras et Néhémie. Le nom du premier ne semble pas être entré en ligne de compte, et cela pour des motifs qu'on peut discerner, mais qu'il serait trop long et superflu d'indiquer ici. Le nom d'Esdras en revanche était certainement celui qui s'imposait, étant donnés sa qualité de scribe et son rôle historique ; aussi bien, la tradition l'a-t-elle désigné parfois comme ayant constitué ou plutôt reconstitué tout l'A. T. : à preuve la façon dont il est parlé de lui dans IV Esdras (voir plus haut, I, p. 239, II, p. 473). Si donc, malgré les raisons plausibles qui devaient faire pencher la balance en faveur d'Esdras, la théorie traditionnelle a pourtant jeté son dévolu sur Néhémie, c'est qu'elle y a été conduite par le célèbre passage de II Maccabées.

Pour nous, peu nous importe qu'on mette en avant Néhémie ou Esdras ou encore Malachie. Les hommes de cette époque sont hors de question quand il s'agit de savoir quand et par qui le recueil de l'A. T. a été formé. Aucune de ses trois parties constitutives n'était alors complète : les livres qui les composent n'étaient point encore tous rédigés, ou n'avaient du moins pas encore reçu leur dernière retouche.

Cela est vrai même de la Thora, qui, sans doute, était depuis Esdras arrivée très près de son état final, mais qui a pourtant subi après lui certaines modifications. Cela est vrai, à plus forte raison, des Nebiim, qui renferment des éléments importants postérieurs au v[e] siècle. Enfin et surtout, cela est vrai des Ketoubim dont bien peu existaient déjà tels quels au temps de Néhémie, et dont la plupart ont été composés ou du moins retravaillés à une date plus tardive.

Il convient donc d'écarter résolument et définitivement l'idée d'après laquelle le judaïsme aurait été, dès la fin du v[e] siècle, en possession de l'A. T. tout entier et aurait dû ce recueil à Néhémie ou à l'un de ses contemporains. Il faut également proclamer l'inanité d'une théorie rabbinique, soutenue au XVI[e] siècle par Elias Lévita, d'après laquelle la constitution finale du canon biblique serait l'œuvre de la *Grande Synagogue*. La Mischna mentionne sous ce nom un corps de 120 membres, qui aurait été fondé par Esdras et aurait eu pour but de restaurer et de consolider l'Etat juif. Les rabbins ont fait siéger dans cette assemblée tous les hommes marquants du judaïsme postexilique, à partir d'Esdras et jusqu'aux Maccabées, et lui ont attribué un rôle prépondérant dans la composition du recueil biblique. Le Talmud, dans l'important passage que nous avons étudié plus haut (II, p. 486-490), attribue aux hommes de la Grande Synagogue une partie au moins des livres de l'A. T. : Ezéchiel, les Douze prophètes, Daniel et Esther. Certains théologiens chrétiens, tels que Bertholdt et Hævernick, dans la première moitié du XIX[e] siècle, se sont emparés de cette idée et ont fait jouer à la Grande Synagogue un rôle capital dans l'histoire de l'A. T. Mais, parmi leurs contemporains, plusieurs, tels que De Wette et Jahn (ce dernier catholique), ont contesté la justesse de cette théorie, et Kuenen lui a porté le dernier coup en démontrant péremptoirement que l'existence même de la Grande Synagogue est une pure fiction. Il n'y a pour l'établir que des témoignages tardifs et précaires ; ni les livres des Maccabées, ni Philon, ni Josèphe n'y font la moindre allusion.

Les Pères de l'Eglise ne se sont pas rattachés à cette explication-là. Mais plusieurs d'entre eux, Irénée, Tertullien, Clé-

ment d'Alexandrie, Théodoret, Chrysostôme, ont adhéré à la légende, d'origine judéo-alexandrine et ténorisée dans IV Esdras, d'après laquelle les livres de l'A. T., déposés dans le temple, brûlèrent avec lui et furent miraculeusement reconstitués par Esdras. Cette étrange conception n'a plus besoin d'être réfutée : le seul fait qu'elle considère tous les écrits bibliques comme antérieurs à la ruine de Jérusalem, en 586, suffit à la juger.

§ **471**. Ce qu'il importe de rechercher et de discerner, c'est l'idée première qui est au fond de tous ces divers systèmes. Consciemment ou non, ils présupposent tous plus ou moins que les livres bibliques ont été écrits expressément dans le but d'être « canoniques », de faire partie d'un recueil sacré et autorisé, en un mot de former une Bible au sens ultérieur de ce terme. Cette notion, entretenue par les rabbins, par les Pères de l'Eglise, par bien d'autres encore, n'est point abandonnée de nos jours et nous l'avons maintes fois entendu énoncer sous une forme plus ou moins naïve [1]. Elle revient en somme à ceci : donner au recueil, au canon la priorité, en sorte que les divers livres auraient été rédigés pour y figurer, et y auraient été placés d'office au fur et à mesure de leur apparition. Historiquement les choses se sont passées de la façon inverse, les livres ont été écrits pour eux-mêmes, en dehors de toute idée relative à une collection où ils se trouveraient réunis et qu'on entourerait d'égards particuliers.

[1] Je me souviens distinctement d'avoir entendu, il y a un quart de siècle, un pasteur, homme d'ailleurs d'un grand mérite, prêcher sur un texte pris dans le Ps. **119**, que, malgré l'absence de toute suscription, il n'hésitait pas à considérer comme davidique. Faisant ressortir l'attachement du roi-psalmiste pour les Saints Livres, le prédicateur s'écriait que cet exemple était d'autant plus frappant que la Bible de David était bien moins complète que la nôtre : elle ne pouvait en effet renfermer que le Pentateuque, les livres de Josué, des Juges et de Ruth et une partie des livres de Samuel. Cette anecdote, dont je garantis l'authenticité, me semble typique : elle montre clairement quelle est l'idée préconçue qui existe dans bon nombre d'esprits. On peut y rattacher la citation suivante, tirée d'un ouvrage récent, excellent à beaucoup d'égards et qui a atteint sa seconde édition : « Il nous paraît certain qu'il (David) apprit au foyer domestique à se familiariser avec la Bible.... La Bible, au temps de David, n'était que la loi, avec deux ou trois livres historiques tout au plus.... »

Il y a toutefois un fait important qu'il ne faut pas perdre de vue. Les livres bibliques, avons-nous dit, n'ont pas été rédigés pour exercer une autorité ; mais il en est autrement de certaines de leurs parties. Il n'y a rien dans la Genèse par exemple, ni dans le livre des Juges, qui puisse être envisagé comme destiné à s'imposer officiellement à la conscience d'Israël. Dans les autres livres du Pentateuque, en revanche, il y a des lois, des préceptes et des commandements, qui constituent une règle à suivre. Le Décalogue, pour prendre cet exemple, le Décalogue, déjà sous sa forme primitive, quelle qu'elle ait été, n'était pas simplement un document, mais un code, posant des principes et exigeant l'obéissance. Cet élément législatif n'existant pas à part, mais étant mêlé et comme fondu dans l'ensemble des livres de la Thora, il a peu à peu et très naturellement entraîné, à l'égard des autres éléments constitutifs de ces livres, une attitude de déférence et leur a valu leur caractère d'écrits sacrés. C'est ici le cas plus que jamais de se rappeler la double signification du mot Thora. Son sens propre est celui d'instruction révélée et s'applique, à strictement parler, à l'énoncé de la volonté divine. Puis, par extension, le même terme a été employé pour désigner l'ensemble des livres où cette instruction révélée d'en haut se trouvait consignée, à côté d'autres éléments narratifs, exhortatifs, poétiques, etc.[1]

Ainsi, ce qui, dès l'origine et dans l'intention même de l'écrivain, était destiné à faire autorité, c'était l'élément législatif. Encore faudrait-il pouvoir déterminer si cette destination avait un caractère absolu ou occasionnel, général ou restreint, permanent ou temporaire. On peut en effet concevoir tel précepte s'appliquant à une fraction du peuple et non pas à sa totalité, tel commandement valable pour une ou plusieurs générations et non pas pour toute leur postérité aux siècles des siècles. Mais, sans nous arrêter à ces restric-

[1] Il en est de même du mot Evangile. Qu'est-ce que l'Evangile ? C'est la bonne nouvelle, le message du salut, la prédication de Jésus-Christ en paroles et en action. Mais c'est aussi, dans un autre sens, un écrit dans lequel, accompagnant l'Evangile proprement dit, se rencontrent des récits qui lui servent de cadre.



tions, nous pouvons considérer qu'il y avait dans la loi un noyau permanent s'imposant à tous et à chacun. De ce fait est résultée, non pas sans doute dès le début, mais graduellement, une attitude particulière, respectueuse, religieuse à l'égard de la loi, et, par extension, de l'écrit dans lequel elle était contenue. La première manifestation historique de ce genre que nous puissions enregistrer date de l'époque de Josias, lorsque ce roi, dans la 18me année de son règne (621), promulga ouvertement « le livre de la Loi » et en donna publiquement lecture. On peut dire qu'à partir de ce jour-là, il y a eu une Bible en Israël, ou du moins qu'en principe la notion d'un écrit sacré ayant un rôle dans le culte a fait sa première apparition. Il ne faudrait pas s'exagérer la portée de cette première tentative; pour intéressante qu'elle soit à titre de symptôme précurseur, il faut reconnaître qu'elle n'a pas eu de lendemain. Deux siècles encore se sont écoulés, ou peu s'en faut, avant qu'un effort analogue fût tenté par Esdras et fût couronné d'un succès durable. La scène décrite au livre de Néhémie (8) marque à cet égard la date capitale. Ce fut, il est vrai, dans un sens la répétition de l'acte accompli jadis par Josias. Mais ce qui fait la différence, c'est qu'au lieu d'un phénomène isolé, nous avons maintenant affaire à une institution qui va se perpétuer et s'affermir toujours davantage. Il y avait, après tout, quelque chose de juste dans le rapprochement qu'une vieille tradition établissait entre la personnalité d'Esdras et de Néhémie et la constitution du recueil de l'A. T. Seulement voici où était l'erreur: on présentait à tort ces deux hommes comme ayant achevé et fermé le recueil sacré, tandis qu'il faut au contraire les considérer comme en ayant été, au point de vue historique, les véritables initiateurs. A partir d'eux, le peuple juif a eu une Bible. Celle-ci, au début, ne s'est composée que des cinq livres de la Thora, et encore ces écrits ont-ils subi des remaniements et reçu des compléments au cours du siècle qui a suivi celui d'Esdras. Mais le principe était posé, le judaïsme avait ses Saintes Ecritures.

§ **472.** L'exposé ci-dessus repose sur une distinction qu'il est nécessaire d'établir. Il faut se garder de confondre le

moment où une loi a été formulée, oralement ou par écrit, et où elle est entrée en vigueur, avec celui où le livre, plus ou moins complexe, dans lequel on l'a incorporée a été revêtu d'un caractère sacré. Israël a eu, dès les anciens âges, des lois plus ou moins circonstanciées. Sans parler du Décalogue primitif et de mainte autre ordonnance dont l'origine première peut remonter jusqu'aux temps mosaïques, nous lisons dans I Sam. **10** 25 que Samuel, ayant écrit le droit de la royauté, déposa ce document devant l'Eternel (comp. Deut. **31** 26). Ce fait, dont il n'y a pas lieu de contester l'historicité, nous montre que les sanctuaires apparaissaient comme l'endroit désigné pour recevoir de semblables dépôts. L'histoire du livre de la Loi, trouvé dans le temple par le grand prêtre Hilkija au temps de Josias, fournit la contre-partie de ce renseignement. Mais rien ne nous autorise à conclure que des copies d'écrits tenus pour sacrés circulassent parmi le peuple ou même fussent en possession de quelques privilégiés. Si, plus tard, les prophètes nous apparaissent comme étant plus ou moins au courant de la prédication de leurs devanciers, cela prouve bien qu'ils avaient eu l'occasion de lire ces discours manuscrits, mais il n'en résulte aucunement que ces écrits fussent revêtus d'un caractère particulier et en quelque sorte estampillés comme livres saints. Ce qui leur donnait leur valeur, c'était leur contenu, et nullement le fait prétendu d'être rangés dans une catégorie spéciale.

Cependant, lorsque à partir du temps d'Esdras la notion d'un recueil sacré se fut établie et que la Thora eut été promue à une position exceptionnelle, on ne fut pas longtemps à s'apercevoir que dans d'autres écrits, transmis par les générations antérieures, le même esprit se faisait sentir, et qu'ils contenaient des paroles émanant de l'Eternel. Sans doute, beaucoup d'entre les livres composés au sein d'Israël s'étaient perdus au cours des siècles ; les écrits de maints prophètes avaient disparu, en tout ou en partie, et, en fait d'ouvrages narratifs, de nombreux documents avaient été anéantis, entre autres ces Annales royales qui ont servi de source au livre des Rois. Peut-être même cette disparition d'un bon nombre d'ouvrages précieux fut-elle un encouragement de plus à ras-

sembler avec soin les écrits survivants et à les empêcher de se perdre à leur tour. Mais la considération déterminante qui poussa à former, à côté de la Thora, un second recueil historico-prophétique, ce fut à coup sûr la conviction que dans ces livres aussi il y avait des messages d'en haut et une inspiration divine.

Ce qui confirme ce point de vue, c'est le titre général de Nebiim, prophètes, attribué à tous ces livres. Pour nous, il paraît tout naturel qu'on l'ait donné à ceux de la seconde série, Esaïe, Jérémie, etc. Mais pourquoi l'avoir également appliqué à des écrits tels que Josué, les Juges, Samuel et les Rois? L'explication de ce fait, embarrassant à première vue, se trouve dans la conception même qu'on se fit de leur composition et de leur destination. On les envisagea comme livres religieux et non pas comme livres historiques; leur but était d'édifier et non pas simplement d'instruire; ils étaient écrits *non ad docendum sed ad monendum*; leurs auteurs étaient des prophètes. Hâtons-nous d'ajouter qu'en les comprenant ainsi le judaïsme était dans le vrai. Il serait à souhaiter que de nos jours encore on se rendît nettement compte du véritable caractère de ces écrits. A cet égard, le nom de prophètes, que leur donne la Bible hébraïque et qui peut paraître impropre au premier abord, est en réalité plus juste, plus conforme à leur vraie nature que celui de livres historiques.

Le recueil des Nebiim paraît avoir été déjà clos au commencement du IIe siècle av. J.-C., époque où écrivait Jésus, fils de Sirach. Cela ressort soit de sa préface, soit de l'exposé qu'il donne de l'histoire d'Israël et de ses grands hommes. Ce témoignage semble corroboré par celui que fournit, un quart de siècle plus tard, un livre canonique, celui de Daniel, qui, dans un passage célèbre (9 2), mentionne « les livres », à peu près de la même manière dont on dira plus tard en grec « les Ecritures ». D'après l'interprétation la plus usuelle, « les livres » selon Daniel embrasseraient les prophéties de Jérémie. Toutefois d'après une autre explication, dont nous avons parlé plus haut (II, p. 297), « les livres » seraient la Thora.

Non seulement le recueil des Nebiim devait être déjà fermé au temps du Siracide, mais encore cette opération devait avoir été effectuée un certain temps auparavant[1], puisque, d'après les données que fournit ce même auteur, le troisième recueil, celui des Ketoubim, était déjà en voie de formation de son temps. Nous avons vu, grâce aux indications recueillies en divers lieux, auprès de Philon, des écrivains du N. T., de Josèphe, du Talmud, etc., que l'on ne pouvait arriver à une solution claire et nette du problème relatif à la date de clôture du troisième recueil. Même si l'on s'en tient au judaïsme palestinien, il n'est pas possible d'affirmer et encore moins de prouver qu'au temps de Jésus-Christ les Juifs reconnussent comme Ecritures Saintes précisément les mêmes livres que nous rencontrons dans nos Bibles hébraïques. A plus forte raison y a-t-il lieu d'admettre que les Alexandrins étaient loin d'avoir formulé des conclusions précises et définitives. La notion du recueil biblique avait encore quelque chose de flottant.

§ **473**. Nous avons été contraint d'employer plusieurs fois les termes de canon et d'écrits canoniques. Nous l'avons fait à contre-cœur, et parce que nous ne pouvions l'éviter ; deux puissants motifs nous auraient poussé à n'en pas faire usage. Le premier, c'est que nous n'avons pas encore eu l'occasion d'expliquer et de définir ces expressions. Le second, c'est que le mot de canon, dans son sens technique, et la notion de canon par conséquent ne sont intervenus qu'à une époque plus tardive que celle dont nous nous sommes surtout occupé jusqu'ici. Bien plus, il importe de constater que le judaïsme proprement dit, le judaïsme palestinien, celui qui a survécu aux grandes crises du début de l'ère chrétienne, celui qui s'est fortement constitué à Tibériade et en Babylonie, celui qui a donné naissance à l'énorme littérature talmudique, le

[1] Il ne sera toutefois pas inutile, pour empêcher qu'on assigne une date trop reculée à la clôture du recueil des Nebiim, de faire observer expressément que Samuel et les Rois ne peuvent avoir déjà été considérés comme revêtus d'une autorité sacrée au temps où le Chroniste écrivait. Celui-ci, en effet, ne s'est pas fait faute de les corriger et de les contredire, ce qu'il n'eût sans doute osé faire dans l'hypothèse opposée.

judaïsme n'a connu et employé ni le terme de canon, ni aucun terme équivalent. Evidemment, cela ne signifie pas qu'ayant ignoré le mot il n'ait pas connu la chose. Le recueil des livres bibliques a été délimité et clos définitivement. Mais la distinction entre les trois collections de livres sacrés a été soigneusement maintenue et, dans l'usage liturgique de la synagogue, les livres, suivant qu'ils appartiennent à l'une ou à l'autre d'entre elles, n'occupent point le même rang.

La Thora continue à figurer en première ligne : au cours de chaque année, on en donne lecture intégralement, sans en rien retrancher, dans le service religieux du sabbat. Dans ce même service, les Nebiim ont également leur large part, mais on ne les lit pas en entier : on procède par voie de sélection, en se restreignant à un choix de péricopes, fixé à l'avance et toujours le même. Quant aux autres portions de ces mêmes livres, elles demeurent complètement à l'écart, et ce sort est partagé par la majorité des Ketoubim. Les Psaumes, il est vrai, ont leur place toute marquée dans le chant sacré, et les cinq Meguilloth apparaissent tour à tour dans les grandes fêtes religieuses de l'année. Mais les autres livres du troisième recueil ne participent point aux mêmes honneurs et ne jouissent par conséquent pas de la même notoriété. Enfin, pour achever de caractériser l'attitude du judaïsme à l'égard de l'A. T., je me demande s'il est possible de ne pas faire entrer en ligne de compte le rôle attribué au Talmud. Sans doute, les juifs, même les plus stricts et les plus attachés à la tradition, n'ont jamais songé à mettre le Talmud dans la Bible. Ils ne lui ont pas moins reconnu une autorité incontestable, et peut-être n'est-il pas exagéré de prétendre qu'une fois le recueil des Ketoubim définitivement clôturé, le judaïsme a été involontairement et inconsciemment poussé à poursuivre dans la même voie et à accroître encore, sous une forme quelque peu différente, le nombre de ses livres saints. Encore une fois, je n'entends point affirmer que le Talmud constitue un quatrième recueil sacré, juxtaposé aux trois autres. Mais il me semble utile de constater le prolongement d'une même tendance et de relever le fait que le judaïsme s'est donné à lui-même une nouvelle collection de textes faisant autorité.

§ **474**. Revenons-en maintenant aux Alexandrins et à leurs héritiers les docteurs chrétiens. C'est là, sur sol grec, qu'est née la notion du canon ainsi que le mot qui l'exprime. En grec *κανών* signifie proprement règle, mesure, norme. Ce terme est employé figurément dans le N. T. (Gal. **6** 16, Phil. **3** 16), mais il n'est nulle part appliqué à l'A. T. Dans le langage de l'Eglise chrétienne, ce n'est pas non plus à propos du recueil biblique qu'on le voit apparaître. Il figure d'abord dans les expressions « canon de la foi », « canon de la vérité », et c'est plus tard seulement qu'on en a fait l'application aux Ecritures. Du reste, sur le terrain dit profane, les grammairiens alexandrins employaient également cette même locution. Ils disaient, en littérature, que certains ouvrages étaient « canoniques », et entendaient par là à peu près la même chose que nous quand nous disons « classiques » (d'une façon analogue, les Anglais disent *standard works*). C'était dire que, par le style et la langue, ces écrits étaient, chacun dans son genre littéraire, conformes à un certain type et pouvaient par conséquent servir de modèles, en d'autres termes qu'ils faisaient autorité. On comprend aisément comment une semblable notion a pu être transportée dans le domaine religieux. Les livres reconnus comme Ecritures Saintes, parce qu'ils présentaient certains caractères intrinsèques et qu'ils avaient été groupés dans certaines conditions déterminées, furent désignés par le mot canonique, et leur recueil fut appelé elliptiquement le canon, c'est-à-dire la règle, la norme. Cette terminologie ecclésiastique remonte probablement jusqu'au temps d'Origène. Le concile de Laodicée (360) l'a officiellement confirmée; on la rencontre à peu près à la même époque dans un écrit d'Athanase (365). Enfin, au commencement du v[e] siècle, sous la plume d'Isidore de Péluse, on relève cette expression d'une clarté parfaite : « Le canon de la vérité, c'est-à-dire les divines Ecritures.... »

L'Eglise chrétienne a donc proclamé qu'il existait un recueil de livres canoniques. Mais la question de savoir quels étaient ces écrits n'a pas été toujours tranchée de la même manière. Nous n'avons pas à examiner ici les discussions soulevées à propos de certains ouvrages se rattachant à la nouvelle

alliance ; nous nous bornons à examiner ce qui concerne l'A. T. La difficulté à vaincre provenait du fait qu'il y avait un certain nombre de livres qu'on lisait volontiers et habituellement dans l'Eglise, et qui y jouissaient d'une véritable considération, bien qu'ils fussent exclus du recueil officiel définitivement admis par le judaïsme palestinien. Ces livres-là sont ceux que l'on a plus tard désignés sous le nom d'Apocryphes, mais pendant longtemps, au lieu de leur donner cette dénomination peu flatteuse, on les a qualifiés de livres *anaginoscomènes*, c'est-à-dire de livres « lus », servant à la lecture dans l'Eglise. C'était là, on le voit, un terme bienveillant et honorifique ; on constatait ainsi que, sans être sur le même rang que les écrits canoniques, ils étaient pourtant agréés par l'usage général comme pouvant et devant être lus. On les différenciait ainsi de toute une autre catégorie de livres, qu'il fallait rejeter comme dangereux et hérétiques, et c'est à ces derniers qu'Athanase par exemple, dans son Epître festale de 365, déjà citée plus haut, réservait la qualification d'apocryphes. Ce terme signifie caché, secret. Il s'est appliqué en premier lieu aux ouvrages ésotériques de certaines sectes, destinés aux seuls initiés et qui éveillaient en dehors d'un cercle très restreint les soupçons et la défiance. Par extension, ce terme en vint à être employé pour caractériser les écrits nuisibles et dangereux, ou du moins ceux dont on déconseillait l'usage[1]. Mais ce n'est pas celui dont on se servait pour qualifier les livres que maintenant nous appelons de ce nom.

La question des Apocryphes ou, pour mieux dire, la question des Anaginoscomènes ne pouvait tarder à se poser dans l'Eglise si l'on tient compte du fait que les solutions extrêmes sont toujours celles vers lesquelles on est irrésistiblement poussé. Trois attitudes étaient concevables, étant donnée la situation.

C'était en premier lieu celle des Pères grecs, héritée par eux des juifs alexandrins ; c'était la solution moyenne, tenant compte des circonstances historiques, et faisant aux livres

[1] Quant à l'un des sens modernes attribués à ce mot, lorsqu'on l'oppose à authentique, c'est une perversion complète de sa signification originaire, et, qui plus est, de sa portée historique.



anaginoscomènes une place équitable, quoique secondaire, à côté des écrits canoniques ; Luther et les Eglises issues de la Réformation se sont placées sur ce terrain-là.

En second lieu, c'était l'attitude prise par le judaïsme palestinien, prônée, tout au moins en théorie, par Jérôme, et aboutissant à l'exclusion totale des Anaginoscomènes, telle qu'elle est pratiquée au sein du protestantisme moderne.

Enfin, en troisième lieu, c'était la position adoptée par l'Eglise latine, tendant à effacer toute distinction entre livres canoniques et anaginoscomènes et définitivement sanctionnée par le vote du concile de Trente.

§ **475.** Après avoir posé ces jalons, reprenons plus en détail l'historique de la question. Le judaïsme hellénistique avait transmis à la chrétienté orientale l'A. T. traduit en grec, et dans la version des Septante les Anaginoscomènes se mêlaient aux livres du triple recueil palestinien. Au reste, les divers manuscrits des Septante diffèrent à cet égard d'une façon assez sensible : ils varient soit dans le choix des livres qu'ils renferment, soit par l'ordre dans lequel ils les placent.

Les plus anciens des Pères de l'Eglise citent fréquemment les livres que nous nommons Apocryphes ; tel est le cas d'Irénée, de Tertullien, de Cyprien, et très spécialement de Clément d'Alexandrie qui semble avoir eu une sorte de prédilection pour le Siracide. On rencontre aussi chez les Pères des citations empruntées à des Pseudépigraphes, tels que IV Esdras et le livre d'Hénoc. Ainsi Tertullien, n'ignorant pas que les juifs n'admettent pas Hénoc, explique ce rejet en disant qu'il est dû au fait que le livre d'Hénoc prédit Jésus-Christ ; pour lui, il le considère comme authentique et comme confirmé d'ailleurs par la citation de l'Epître de Jude.

Origène, qui s'est occupé des questions scripturaires plus que les autres docteurs de son temps, cite indifféremment les livres que nous appelons canoniques et ceux que nous nommons apocryphes ; il qualifie même ces derniers de *θεῖος λόγος*, parole divine. Telle est sa pratique constante, et l'on voit par là quelle valeur les uns et les autres ont à ses yeux. Mais quand il s'agit, pour le même Origène, de traiter

la question d'une façon théorique et d'indiquer quelle est « la tradition des Hébreux », il énumère simplement les livres du recueil juif, et le seul Apocryphe qu'il y fasse rentrer, c'est la lettre de Jérémie, car il dit : « Jérémie avec les Lamentations et la Lettre, en un seul Jérémie ». En outre, Origène nomme *τὰ Μακκαβαϊκά* (les livres des Maccabées), en ajoutant expressément qu'ils sont *ἔξω τούτων* (en dehors de ceux-ci, c'est-à-dire des livres admis par les juifs). Tel est le point de vue théorique d'Origène; mais ailleurs, citant les Maccabées, il parle de « l'autorité des Ecritures ». Il défend aussi l'histoire de Susanne et approuve que les Eglises chrétiennes se servent des livres de Judith et de Tobit. On voit ainsi qu'Origène savait à quoi s'en tenir sur le recueil officiellement admis par les juifs, mais qu'il ne se sentait pas lié d'une façon absolue à cette liste de livres, de façon à devoir, en bonne conscience, rejeter entièrement l'usage d'autres écrits présentant une réelle utilité.

La position prise par Origène fut celle qu'adoptèrent en général les Pères des premiers siècles. S'il s'agit de dresser le catalogue des livres faisant à proprement parler partie du recueil sacré, il n'y a pas d'hésitation : seuls les livres de la Bible hébraïque sont mentionnés. Il en est ainsi dans les actes du concile de Laodicée (360), dans les *Canons apostoliques*, chez Athanase († 373), Cyrille de Jérusalem († 386), Grégoire de Naziance († 389), Amphiloque († 395), Epiphane († 402). Dans toutes ces énumérations on voit figurer seulement les écrits canoniques des juifs; les livres actuellement appelés les Apocryphes n'y paraissent pas. De ces derniers, Baruc et la Lettre de Jérémie sont les seuls ordinairement nommés. Lorsqu'ils manquent, les Lamentations manquent aussi; dans ce cas, on les rattachait sans doute implicitement, les uns et les autres, au livre de Jérémie. En outre les Canons apostoliques mentionnent, au milieu du canon, Judith ainsi que I, II et III Maccabées. Certains des catalogues cités ci-dessus excluent expressément tous les livres non canoniques. Mais Athanase crée à leur intention une catégorie spéciale d'écrits qu'il nomme Anaginoscomènes et qu'il distingue soigneusement des livres qu'on appelle apocryphes. Il

y classe la Sapience et le Siracide, Judith et Tobit, ainsi qu'Esther (voir plus haut, II, p. 256) et deux ouvrages se rattachant à la nouvelle alliance, la *Didakhè* (dite « des douze apôtres ») et le *Pasteur* (d'Hermas). Les Canons apostoliques recommandent le Siracide à l'étude de la jeunesse. Epiphane se prononce tantôt dans un sens, tantôt dans un autre, louant ici les mêmes livres qu'ailleurs il a rejetés et les qualifiant d'écrits divins.

Jusque dans l'Eglise latine de la même époque, nous trouvons des hommes autorisés qui professent les mêmes vues et qui ont manifestement subi l'influence d'Origène. Tels sont Hilaire de Poitiers († 368) et Rufin d'Aquilée († 410). Le premier prend évidemment pour modèle Origène, car il reproduit textuellement son catalogue, en rattachant expressément la Lettre de Jérémie aux 22 livres du canon hébreu : « *Hieremias cum Lamentationibus et Epistola* ». Puis il ajoute que quelques-uns y adjoignent Tobit et Judith, arrivant ainsi à 24 qui est le chiffre des lettres de l'alphabet grec. Quant à Rufin, il nomme d'abord les livres canoniques, puis il mentionne une seconde catégorie où il fait entrer la Sapience et le Siracide, Tobit et Judith, les Maccabées et le Pasteur d'Hermas. Il les appelle *libri ecclesiastici*, livres ecclésiastiques, et c'est ici le cas de rappeler que l'un de ces écrits, celui de Jésus, fils de Sirach, a conservé définitivement cette appellation qui est devenue son titre habituel. Les livres ecclésiastiques de Rufin correspondent donc aux Anaginoscomènes d'Athanase. Rufin dit à leur sujet : « On doit les lire dans les églises : c'est l'usage et c'est bien. Ils n'ont toutefois pas le caractère d'autorité en matière de foi. Mais à côté d'eux, il y a des apocryphes qu'on ne doit pas lire dans l'Eglise ».

§ **476**. Ainsi, jusque vers la fin du IVe siècle, l'Eglise grecque, dans son ensemble, et l'Eglise latine, dans la personne de quelques-uns de ses docteurs, ont conservé à l'égard du canon cette position moyenne, conciliante, qu'avaient eue avant elles les juifs alexandrins. D'un côté l'on reconnaissait un rang privilégié et une autorité complète aux livres de l'ancienne alliance constituant le recueil hébreu ; d'autre part

on n'avait garde de mettre à l'écart certains autres livres qui jouissaient d'une réelle estime et rendaient de précieux services, et on les maintenait en usage dans l'Eglise sous le nom de livres lus ou de livres ecclésiastiques. Cette attitude, qui n'avait rien de très défini, paraît avoir été incompatible avec les tendances qui prévalurent au sein de l'Eglise d'Occident. Là on réclamait quelque chose de net et de tranché : il fallait donc prendre un parti. On avait le choix entre deux décisions opposées : s'en tenir strictement au canon juif, ou bien au contraire faire tomber toute barrière entre les deux catégories d'écrits.

Jérôme paraît avoir été le seul des Pères qui se soit prononcé dans le premier sens. Il y était tout naturellement préparé et prédisposé par sa connaissance de l'hébreu, par ses travaux comme traducteur de la Bible et par ses relations suivies avec les rabbins. Nous avons eu déjà l'occasion (II, p. 492) de citer le passage dans lequel il énumère les 22 livres de l'A. T. dont 5 doubles. Il y ajoute la remarque que la Sapience (qu'il traite de pseudépigraphe), le Siracide, Judith, Tobit, le Pasteur et les Maccabées sont en dehors du recueil, et qu'il faut les ranger parmi les Apocryphes : *Quicquid extra hos [libros] est inter Apocrypha ponendum.* Il va même jusqu'à mettre l'Eglise en garde, d'une façon formelle, contre tous les livres qu'il traite d'apocryphes. Cependant les allures intransigeantes que révèlent les passages où Jérôme expose ses théories sur le canon ne sont point en accord avec sa pratique habituelle. En effet, il cite constamment les livres non canoniques et s'appuie sur eux comme s'ils étaient partie intégrante du recueil sacré. Il cite le Siracide comme « Ecriture Sainte ». Parlant du même livre et de celui de la Sapience, il dit : « L'Eglise lit ces deux livres pour l'édification du peuple, non pas pour confirmer l'autorité des dogmes ecclésiastiques [1] ». S'il ne les a pas traduits lui-même en latin, non plus que les Maccabées, etc., il a du moins fait une version latine de Tobit et de Judith, ainsi que des adjonctions à Daniel et à Esther. On constate par conséquent que

[1] Comp. aussi plus loin (p. 522) une parole de saint Jérôme, citée dans le VI[e] des trente-neuf articles de l'Eglise anglicane.



le seul champion de la théorie intransigeante n'a pas su se maintenir lui-même strictement à la hauteur des principes qu'il a énoncés, et qu'il a partagé somme toute, au moins en pratique, les vues, beaucoup plus modérées, de ses devanciers. Ce n'est donc pas du côté de la rigueur que l'Eglise latine s'est vue entraînée ; Jérôme n'a pas réussi à la conduire dans cette voie : il n'a pas été difficile aux partisans du système opposé de remporter la victoire. Les synodes africains d'Hippone (393) et de Carthage (397 et 419) ont admis dans le canon les ouvrages sur lesquels il y avait contestation et les listes qu'ils ont données des livres saints comprennent, avec les livres canoniques, ceux des Maccabées, du Siracide et de la Sapience, de Tobit et de Judith. Les additions grecques à Daniel et à Esther ne sont pas mentionnées, non plus que Baruc et la Lettre de Jérémie; mais cette omission s'explique aisément par le fait de l'étroite union établie entre ces documents et les livres canoniques eux-mêmes. Quant à l'influence qui s'exerça au sein des synodes africains dans le sens de l'admission des livres ecclésiastiques au rang des canoniques, il est incontestable que ce fut celle d'Augustin. On trouve d'ailleurs dans ses œuvres précisément le même point de vue, et le catalogue qu'il donne des livres bibliques coïncide avec celui du synode d'Hippone, à part quelques variations dans l'ordre suivi.

§ **477**. Deux autres listes, provenant de la seconde moitié du IVe siècle, nous sont également parvenues. L'une est due à Cassiodore ; l'autre, qui est anonyme, a reçu le nom de catalogue de Cheltenham à cause de la localité où elle a été découverte par Mommsen. Toutes deux reproduisent les noms des livres canoniques et apocryphes mêlés les uns aux autres, avec des divergences de détail dans l'arrangement. Deux papes du Ve siècle, Innocent Ier en 405 et Gélase Ier en 494, ont laissé des listes analogues des livres de l'A. T. Dès cette époque, le courant favorable aux Apocryphes est devenu très fort et de plus en plus irrésistible. Toutefois il n'y avait pas encore unanimité, et l'autorité de Jérôme y était sans doute pour quelque chose. Ainsi Grégoire le Grand (590-604) s'excuse de citer I Maccabées, « lequel, dit-il, n'est pas cano-

nique ». Au cours du moyen âge, on rencontre les noms de docteurs nombreux qui s'en tiennent à Jérôme et aux 22 livres du recueil juif : Bède le Vénérable, Alcuin, Raban Maur, Pierre de Cluny, Hugues et Richard de Saint-Victor, Nicolas de Lyre, Pic de la Mirandole, Ximénès, Lefèvre d'Etaples, Cajetan. En revanche, on a invoqué comme concluant en faveur des Apocryphes le VII[e] décret du concile de Florence (1439) ; mais ce décret, qu'on ne vit apparaître qu'au moment du concile de Trente, est extrêmement suspect et pourrait avoir été fabriqué après coup pour les besoins de la cause.

Il importe de rappeler que les décisions des synodes africains ne liaient pas l'Eglise d'Occident dans son ensemble et qu'il en était de même des déclarations de certains papes, mentionnés ci-dessus. La question de droit demeurait par conséquent réservée, mais en pratique la situation se dessinait dans un sens toujours plus favorable à l'admission des Apocryphes. Ceux-ci figuraient aux côtés des livres canoniques dans les Bibles latines. Il y a lieu de remarquer à ce propos qu'au point de vue du choix des livres ecclésiastiques, les manuscrits de la Vulgate n'ont jamais présenté les mêmes fluctuations que ceux des Septante. Dans ceux-ci, on voyait figurer parfois certains écrits, qui comptent simplement parmi les Pseudépigraphes. Mais dans l'Eglise d'Occident il y eut plus de fixité dans la détermination des livres admissibles. La collection ainsi formée ne varia guère.

Lorsque survint la Réformation, il se produisit bientôt un changement appréciable. En traduisant l'A. T., en le faisant imprimer et en le commentant, les réformateurs et leurs disciples scindèrent les écrits bibliques de l'ancienne alliance en deux catégories, rangeant dans la première ceux-là seulement qui sont renfermés dans la Bible hébraïque. Quant aux autres, ils en formèrent une seconde division, et leur appliquèrent le nom d'Apocryphes, sans donner toutefois à ce mot le sens défavorable qu'on lui a attribué dans des temps plus modernes. Luther les traduisit tous sauf III et IV Maccabées et III et IV Esdras, et dans les éditions de sa Bible, il a placé en tête de leur collection ce titre significatif : « Les

Apocryphes, c'est-à-dire livres qui ne doivent pas être mis sur le même pied que la Sainte Ecriture, mais qui sont pourtant utiles et bons à lire »[1].

Nous avons eu l'occasion précédemment de relever certaines appréciations de Luther relatives aux livres apocryphes, par exemple à Tobit (II, p. 452) et à Judith (II, p. 445). Il loue beaucoup I Maccabées et se montre très sévère pour II Maccabées, qui trouve aussi peu grâce à ses yeux que le livre canonique d'Esther (comp. plus haut, II, p. 257). Il s'exprime aussi d'une façon très défavorable sur le compte de Baruc, qu'il a failli laisser de côté, dans son travail de traducteur, avec III et IV Esdras. En revanche, il loue grandement la Sapience et le Siracide. Ce dernier, dit-il, est « un bon livre, œuvre d'un homme sage, utile à lire pour les gens du commun, surtout pour les pères de famille, tandis que la Sapience est surtout utile pour les grands seigneurs et les souverains ». Ailleurs, parlant encore du livre de Jésus, fils de Sirach, il dit que cet ouvrage lui plaît démesurément. Cette attitude de Luther à l'égard des Apocryphes donna le ton aux Eglises issues de la Réforme. Les Apocryphes cessèrent d'être mis au même rang que les écrits de la Bible hébraïque, mais ils demeurèrent en honneur et ne furent point éliminés des Bibles.

Le VI° des trente-neuf articles de l'Eglise anglicane, après avoir énuméré les livres canoniques de l'A. T., poursuit en ces termes : « Quant aux autres livres, comme dit Jérôme, l'Eglise les lit à la vérité pour en tirer des modèles de conduite et des règles pour les mœurs ; mais pourtant elle ne les fait servir de fondement à aucune doctrine »[2].

[1] *Die Apokryphen, das sind Bücher so der heiligen Schrift nicht gleich gehalten, und doch nützlich und gut zu lesen sind.* — Voici quels sont les livres apocryphes insérés dans les Bibles luthériennes et l'ordre dans lequel ils s'y trouvent : Judith, la Sapience, Tobit, l'Ecclésiastique, Baruc (y compris la Lettre de Jérémie), I et II Maccabées, les Fragments d'Esther, Susanne, Bel et le Dragon, la Prière d'Azaria, le Cantique des trois Hébreux dans la fournaise, la Prière de Manassé.

[2] Suivent les noms de 14 livres, dans l'ordre que voici : III Esdras, IV Esdras, Tobie, Judith, le « reste du livre d'Esther », le livre de la Sapience, Jésus, fils de Sirach, Baruc le prophète (y compris la Lettre de Jérémie),



Quant aux Eglises réformées[1], voici à titre d'exemple comment s'exprime la Confession de foi de la Rochelle. Après avoir énuméré les livres canoniques de l'A. T. hébreu et ceux du N. T., elle ajoute (art. IV) : « Nous connaissons ces livres être canoniques, et la règle très certaine de notre foi, non tant par le commun accord et consentement de l''Eglise, que par le témoignage et persuasion intérieure du Saint-Esprit, qui nous les fait discerner d'avec les autres livres ecclésiastiques, sur lesquels, encore qu'ils soient utiles, on ne peut fonder aucun article de foi ».

§ **478.** Pendant ce temps l'Eglise romaine donna sa sanction officielle à l'opinion qui avait eu cours dans son sein pendant tout le moyen âge, et le concile de Trente dressa, le 8 avril 1546, la liste des livres de l'A. T. en y faisant rentrer, sur le même rang, canoniques et apocryphes. L'anathème fut lancé contre quiconque s'opposerait à cette doctrine. Il convient toutefois de noter que III et IV Esdras et III et IV Maccabées furent laissés en dehors, ainsi que la Prière de Manassé, laquelle n'avait jamais figuré parmi les livres ecclésiastiques de l'Eglise d'Occident. Ultérieurement, au XVI[e], puis au XIX[e] siècle, de rares théologiens romains, tels que Sixte de Sienne (1520-1569) et Jahn (1750-1816), ont timidement essayé d'introduire une distinction entre livres protocanoniques (ceux de la Bible hébraïque) et deutérocanoniques (Apocryphes). Mais en présence du décret de Trente, il n'est pas possible d'entrer dans cette voie.

L'Eglise grecque orthodoxe s'en est tenue longtemps aux usages admis par les chrétiens d'Orient et que nous avons décrits plus haut. Officiellement, selon la définition du concile de Laodicée (360), les livres du recueil hébreu étaient seuls canoniques. Les autres écrits contenus dans les Septante n'en jouissaient pas moins d'un crédit considérable.

le Cantique des trois jeunes Hébreux (avec celui d'Azaria), Susanne, Bel et le Dragon, la Prière de Manassé, I Maccabées, II Maccabées.

[1] Les Apocryphes figurent dans la Bible d'Olivétan (1535), dans celles de Zurich (dès 1524) et de Genève (dès 1545). Pour l'édition de Genève de 1551, Théodore de Bèze a revisé, d'après le grec, la version des Apocryphes.

Jean Damascène, vers 720, fait encore la distinction ; Nicéphore, patriarche de Constantinople († 828), la fait également et donne à nos Apocryphes le nom d'*Antilégomènes*, c'est-à-dire de *livres contestés*. Longtemps après, en 1629, le célèbre Cyrille Lucar, lui aussi patriarche de Constantinople, s'oppose à l'admission des livres non reconnus par les juifs. Mais en 1672 un concile réuni à Jérusalem proclama la canonicité des écrits en question et cette décision a dès lors fait règle dans l'Eglise grecque.

Au sein des églises protestantes, la question des Apocryphes n'a pas cessé d'être pendante. Personne, il est vrai, n'a songé à revenir en arrière et à les faire reconnaître pour canoniques ; sur ce point-là, la position prise par les réformateurs est devenue définitive. En revanche, c'est sur la valeur à attribuer aux Apocryphes qu'il y a eu désaccord ainsi que sur l'usage qu'il convenait d'en faire. Luther et l'Eglise luthérienne, comme nous l'avons vu, les maintenaient dans les Bibles et en recommandaient la lecture. Les Eglises réformées, sans les mettre de côté, leur faisaient cependant une place moindre. On les trouve pourtant dans les Bibles, non pas toujours, mais assez fréquemment. En sus des livres agréés par le concile de Trente, on trouve régulièrement dans les éditions protestantes luthériennes et réformées, la Prière de Manassé, parfois aussi, mais plus rarement, III Maccabées, III et IV Esdras.

Au XIXe siècle, la fondation des Sociétés bibliques et l'immense extension que prit, grâce à elles, la diffusion des Ecritures, eurent, à côté des plus bienfaisants résultats, une conséquence moins heureuse : la suppression à peu près générale des livres apocryphes. On a pu invoquer, à l'appui de cette mesure, des motifs de l'ordre purement matériel, tels que le désir de rendre la Bible moins volumineuse, plus maniable et plus portative. On a pu également être influencé par l'idée de souligner la différence entre le protestantisme et l'Eglise romaine sur la question des livres canoniques et non canoniques. Mais au fond, et en toute première ligne, la raison du retranchement des Apocryphes doit être cherchée dans l'attitude prise par les chrétiens les plus fervents

et les plus zélés de la première moitié du XIXe siècle quant à la doctrine de la théopneustie. En effet, par le fait même de son absoluité, la théorie de l'inspiration plénière et littérale ne s'accommode pas de l'existence, dans les Bibles mêmes, de toute une catégorie d'ouvrages occupant une position intermédiaire. De là, le rejet des Apocryphes, l'oubli dans lequel ils sont tombés, l'ignorance et les préjugés qui règnent sur leur compte, et l'extrême difficulté qu'on éprouve à se les procurer et à les lire. Pour pouvoir en prendre connaissance, il faut rechercher à grand'peine quelque vieille Bible centenaire, où on les trouve imprimés dans une version défectueuse et peu intelligible[1]. Ou bien il faut recourir à la traduction de Reuss, qui n'est pas à la portée de chacun et qui, malgré les avantages scientifiques qu'elle offre et les notes très utiles dont elle est accompagnée, a le grave défaut d'être écrite dans un français par trop germanique.

Les personnes qui lisent l'allemand ou l'anglais sont, en revanche, dans une situation privilégiée. En effet, dans l'une et dans l'autre de ces langues, il existe de bonnes traductions modernes des Apocryphes. Ceux-ci n'ont pas été exclus du travail de revision auquel a été soumise naguère la Bible de Luther (1883). En outre, une traduction nouvelle des Apocryphes et des Pseudépigraphes, publiée par plusieurs savants sous la direction du professeur Kautzsch, a paru récemment et constitue un progrès des plus sensibles[2]. La littérature religieuse anglo-américaine offre aussi, à cet égard, des ressources que nous ne possédons pas[3].

[1] Il convient pourtant de rappeler que la revision biblique accomplie au milieu du XIXe siècle par J. Matter et R. Cuvier, sous le patronage de la *Society for promoting Christian Knowledge,* ne s'est pas bornée aux livres du N. T. (1842) et à ceux de l'A. T. (1850), mais y a adjoint les Apocryphes (1852), dans l'ordre où ils figurent dans le VIe article de foi de l'Eglise anglicane. — Cette revision Matter-Cuvier offre cette particularité que dans la version des livres hébreux de l'A. T. elle substitue systématiquement le terme de « Seigneur » à celui d'« Eternel », conformément à l'usage anglais (grec, latin, allemand, etc.) et contrairement à nos habitudes en français.

[2] E. Kautzsch : *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments,* 2 vol., Tubingue 1900.

[3] Nous avons signalé plus haut (II, p. 404) l'Introduction aux Apocryphes

La question des Apocryphes a encore soulevé, vers 1850, une controverse très animée, à laquelle ont pris part entre autres Keerl, Bleek et Hengstenberg. Ce dernier, tout conservateur intraitable qu'il était en théologie, ne s'est pas rangé du côté des théopneustes, et s'est fait le champion du maintien des Apocryphes. Il nous paraît, à nous aussi, que sur ce point, comme sur tant d'autres, nos réformateurs ont été sainement et heureusement inspirés. Ils n'ont voulu ni de l'abandon des Apocryphes, ni de leur identification avec les livres canoniques. Ils ont jugé qu'il y avait, pour l'Eglise et pour le fidèle, une source précieuse d'instruction et d'édification dans cet ensemble d'ouvrages qui se rattachent si étroitement aux livres de l'A. T. Sans doute, on ne saurait imposer la règle de ne jamais publier de Bibles sans Apocryphes: cette manière de faire serait trop exclusive. Mais il faudrait ne pas tomber dans l'extrême opposé, et il serait désirable que les Sociétés bibliques publiassent des Bibles à Apocryphes, comme on le faisait au temps de nos pères : ceux-ci n'étaient pas pour cela de moins bons chrétiens et de moins bons huguenots.

Il est du reste une remarque qu'on ne peut s'empêcher de faire à propos de la mesure prise pour déposséder de leur place les Apocryphes, sinon en droit, du moins en fait. Les Eglises n'ont été consultées, ni isolément, ni dans leur généralité, au sujet d'une décision qui les atteignait pourtant et qui avait une gravité exceptionnelle. Il ne s'agissait de rien moins que d'une modification apportée au contenu du Saint Livre sur lequel la Réformation a fondé son œuvre. Les corps ecclésiastiques dirigeants ne manquent pas d'intervenir et de se prononcer officiellement quand il s'agit d'introduire une nouvelle version biblique, de reviser une liturgie, ou de rééditer un recueil de cantiques. Il serait naturel, semble-t-il, qu'ils fussent appelés à faire entendre leur voix sur la question d'un retranchement à opérer dans le contenu du saint volume qui comprend l'A. T. et le N. T. et dont les

de M. André, mais nous regrettons de ne pouvoir indiquer aucune publication, récente et facilement abordable, où l'on trouve une traduction française, moderne et exacte de ces livres.



livres apocryphes formaient à bon droit une partie, secondaire, mais non point négligeable. Il faudrait surtout éviter de se laisser influencer et intimider par le nom d'Apocryphes qui a malheureusement prévalu, en dépit de l'étymologie et de l'histoire, pour désigner les livres dont nous parlons. Peut-être devrait-on souhaiter que ce mot impropre fût résolument mis de côté et qu'on en revînt, sinon au terme d'Anaginoscomènes, d'un emploi par trop incommode, du moins à celui de livres ecclésiastiques. Ou bien l'on pourrait peut-être employer l'expression de livres deutérocanoniques qui, inadmissible au point de vue romain, se justifierait assez bien sur le terrain protestant.

Essayons, en effet, de définir quelle est la vraie situation des chrétiens protestants en ce qui concerne le canon. Cet examen, par lequel doit se terminer le présent chapitre de notre étude, s'impose non seulement en regard des Apocryphes, mais aussi par rapport aux livres canoniques de l'A. T., et même c'est sur ce point-ci que la question se pose de la façon la plus grave et la plus délicate. De tout l'exposé ci-dessus, il ressort avant tout ce fait capital que la chrétienté a hérité du judaïsme et unanimement accepté un certain recueil de livres, formant le patrimoine religieux du peuple de l'ancienne alliance. L'Eglise a agi ainsi parce que son chef, Jésus-Christ, et les apôtres avaient eux-mêmes accordé aux Ecritures Saintes de la nation juive leur déférence et leur attachement, comme à une manifestation authentique de l'esprit de Dieu: *γραφὴ θεόπνευστος* (II Tim. **3** 16). Tel est le fait indubitable et central.

Tant que l'on demeure sur ce terrain-là, c'est-à-dire sur le terrain religieux, la situation est nette, et il n'y a pas d'hésitation sur l'attitude à prendre. Nous possédons dans les écrits de l'A. T. un ensemble de documents dans lesquels l'action de Dieu au sein du peuple israélite s'atteste d'une façon variée et convaincante. Là où commencent les difficultés, c'est lorsque du fait religieux proprement dit on passe à la théorie explicative et aux déterminations de détail. En effet, les questions se posent les unes après les autres et la situation apparaît dans sa complexité. Si l'on s'en tient aux

généralités, il est aisé de parler de la Bible ou de l'Ecriture Sainte en bloc, de son inspiration, de son efficacité, de son rôle providentiel. Du moment que l'on veut analyser et préciser, on se trouve en présence d'une succession de problèmes qu'il n'est pas toujours facile de résoudre.

§ **479.** Le premier de ces problèmes se rattache au fait que le christianisme se trouve, dans le sujet qui nous occupe, mis en rapport avec le judaïsme. C'est de ce dernier que l'Eglise a reçu, telle quelle, la collection des livres qui forment l'A. T. Or pour le juif cette collection est unique en son genre, elle forme un tout auquel rien n'est venu s'ajouter, auquel rien n'a pu, ne peut et ne pourra s'ajouter, rien du moins qui lui soit préférable ou seulement équivalent. Pour le chrétien, il en est autrement. Au recueil des écrits qui sont pour lui ceux de l'ancienne alliance s'est adjoint un autre recueil qui est, aux yeux de l'Eglise, d'une valeur définitive et par conséquent supérieure à celle des documents d'une économie préparatoire. Ce fait à lui seul est d'une importance capitale. Le judaïsme nous transmet l'A. T. et nous le recevons de sa main, nous lui faisons une place considérable dans notre respect, mais nous ne lui attribuons pas la place d'honneur, le rang suprême. Celui-ci appartient aux livres qui nous parlent de Jésus-Christ, nous racontent sa vie, nous communiquent sa parole. Ceux-ci peuvent donc seuls, à proprement parler, constituer au sein de l'Eglise le « canon de la foi et de la vérité » ; le recueil des livres de l'ancienne alliance ne peut, au point de vue chrétien, venir qu'en seconde ligne. Cette première distinction est nécessaire à établir : elle est de la plus haute importance.

Mais examinons de plus près le recueil même des livres de l'A. T., tel que les juifs l'ont établi. Pour nous en tenir, tout d'abord, aux écrits qui seuls figurent dans la Bible hébraïque, nous les trouvons partagés en trois groupes, et cette division est loin d'être sans portée. Comme nous l'avons vu, la Thora a été la première, chronologiquement parlant, à être envisagée comme sacrée et faisant autorité. Lorsque plus tard un second, puis un troisième groupe de livres saints ont été reconnus, la Thora a conservé, aux yeux des doc-

teurs juifs, une prééminence incontestée. Les Samaritains, qui sont après tout un rameau du judaïsme, détaché du tronc principal, s'en sont tenus là : ils ont comme livres saints le Pentateuque et rien de plus. Les juifs, par contre, ont formé, à côté de la Thora, une seconde collection qui, deux siècles au moins avant l'ère chrétienne, avait déjà reçu sa consécration officielle, les Nebiim. Nous pouvons être parfaitement certains qu'au temps de Jésus-Christ « la Loi et les Prophètes » étaient tels que nous les connaissons et jouissaient de l'assentiment général. Mais quand on en vient au troisième groupe d'écrits, les Ketoubim, on se heurte à de plus réelles difficultés. Il devient impossible de préciser les dates, et l'on ignore si, pour Jésus et les apôtres, ce troisième recueil était exactement constitué comme il l'a été plus tard. Même si déjà alors il existait tel que nous le possédons, on ne peut être sûr qu'il fût placé au même rang que les deux recueils antérieurs. Les juifs eux-mêmes ont parfois comparé l'A. T. avec le temple de Jérusalem : la Thora était représentée par le lieu très saint, les Nebiim par le lieu saint, les Ketoubim par le parvis. Ce rapprochement est instructif : il implique assurément une différence hiérarchique. De toute façon, il nous semble impossible de méconnaître que dans l'esprit du judaïsme les trois parties de l'A. T. n'étaient pas une seule et même chose. Il n'est pas inutile de rappeler qu'il n'existe pas de terme dans le langage des rabbins pour désigner l'A. T. d'un seul mot et dans son ensemble.

Cela dit, il importe d'observer que l'Eglise chrétienne n'est pas tenue d'adopter aveuglément le point de vue de la synagogue. Si le judaïsme, ainsi qu'il paraît démontré, mettait la Loi au-dessus des Prophètes, nous pouvons légitimement être conduits à prendre une attitude différente : nous pouvons, à la lumière de l'Evangile, effacer cette distinction, nous pouvons aussi la maintenir en sens inverse. Pour notre part, quand nous examinons la place respective qui est faite à la Loi et aux Prophètes dans les paroles de Jésus et dans les Epîtres de Paul, nous nous demandons s'il ne serait pas naturel que les chrétiens dissent aux juifs : Vous placez la Loi au-dessus des Prophètes ; pour nous, nous plaçons les Pro-

phètes au-dessus de la Loi. Ce point de vue, nous le reconnaissons, peut être discuté, mais ce que nous désirons retenir et proclamer, c'est le droit et le devoir qu'a l'Eglise de ne pas s'inféoder sans autre aux appréciations et aux traditions du judaïsme. Celui-ci d'ailleurs ne se présente pas à nous comme un tout homogène : pendant un temps tout au moins, deux courants distincts ont régné dans son sein. Les juifs d'Alexandrie ont eu, sur les questions scripturaires, leurs vues particulières, différentes de celles qu'entretenaient leurs coreligionnaires d'Asie. Mettant la Thora hors de pair, ils mélangeaient les Nebiim et les Ketoubim, et, qui plus est, ils y ajoutaient encore d'autres livres en nombre variable. L'Eglise n'a point ignoré ce mode de faire ; elle l'a si bien connu, au contraire, qu'elle se l'est approprié. Quant au classement des livres bibliques, elle a suivi l'exemple des Alexandrins, et n'a nulle part, dans ses Bibles, reproduit l'ordre palestinien. De même, quant au choix des livres à insérer dans le recueil biblique, elle n'a jamais pris d'attitude tranchée et définitive jusqu'à l'époque, relativement récente, où l'Eglise romaine et l'Eglise grecque se sont enfin prononcées dans le sens le plus large, tandis qu'au sein du protestantisme le point de vue opposé prévalait tacitement.

Quelle conclusion pratique tirer de ces faits? Il nous semble qu'il s'en dégage avant tout un sérieux avertissement de nous attacher à l'esprit et non point à la lettre. Celle-ci soulève de nombreuses difficultés : les questions de canonicité sont délicates et ambiguës entre toutes, les témoignages ne concordent point, les dates sont flottantes, les lignes de démarcation n'ont pas été nettement tracées. Nulle part nous ne rencontrons, dans l'histoire, une décision prise, devant laquelle nous puissions nous incliner. Aucune autorité n'est intervenue à laquelle nous ayons lieu d'accorder déférence et obéissance. Cherchons donc la vraie, la seule solution du problème dans le domaine de l'esprit. Abordons et étudions les livres de l'A. T., non pas au nom des garanties extérieures qui sont imparfaites, mais simplement avec la pensée d'écouter et de retenir ce qu'ils ont à nous communiquer.

Ce n'est point à dire que nous devions, ainsi que l'a pro-

posé De Wette, reprendre en sous-œuvre la détermination du canon et le reconstituer d'après une norme nouvelle. Cela n'est pas de notre ressort. Le canon de l'A. T. est un fait historique, complexe d'ailleurs comme le sont en général ces faits-là. Examinons les questions qui s'y rapportent, entourons-nous des renseignements les plus complets et les plus sûrs, renonçons aux idées préconçues et tenons-nous en aux données les plus plausibles, ce sera très bien. Mais n'entreprenons pas la besogne chimérique de refaire l'œuvre des siècles passés et déjà lointains. Ce qu'a fait autrefois le judaïsme, ce que les Pères de l'Eglise auraient pu faire à leur tour s'ils avaient pris une attitude plus affranchie à l'égard de la synagogue et de la tradition, nous ne sommes plus qualifiés pour l'entreprendre à nouveau. Prenons donc dans leur ensemble les précieux documents qui nous ont été transmis, et tirons-en, pour notre propre avantage et pour le bien de l'Eglise, tout ce qu'ils peuvent nous donner. Aussi bien ne voyons-nous pas quelle serait cette norme nouvelle d'après laquelle on formerait un canon revisé, ni quelle autorité serait prête à entreprendre cette tâche. Il y a nécessairement quelque chose de subjectif et d'individuel dans la façon dont nous lisons les écrits bibliques et dont nous estimons leur valeur pour nous. Suivant l'âge du lecteur, son expérience, sa condition, son sexe peut-être, suivant l'époque où il vit, le milieu auquel il appartient, l'école dont il a subi l'influence, bref suivant une foule de circonstances variables, les jugements diffèrent à l'infini. Tel propos d'un Luther, sévère à l'égard d'un livre de la Bible, nous paraîtra aujourd'hui immotivé ou du moins exagéré; d'autre part, l'enthousiasme qu'a peut-être inspiré à nos pères telle page de l'A. T. ne rencontrera pas d'écho dans notre esprit. Que chacun donc, selon le conseil de l'apôtre, examine toutes choses et retienne ce qui est bon. Et que nul ne s'imagine que ce qui est bon ou mauvais à ses yeux l'est nécessairement d'une façon absolue.

CHAPITRE II

Histoire du Texte de l'Ancien Testament.

§ **480**. Au début de ce chapitre, il nous semble opportun de faire remarquer que jusqu'ici nous avons poursuivi notre étude sur le terrain de ce qu'on appelle techniquement, d'après une certaine terminologie, la *haute critique ;* en abordant l'histoire du texte, nous allons entrer dans le domaine dit de la *basse critique*.

Ces deux expressions, corrélatives l'une de l'autre, ont pris naissance en dehors du champ spécial des études théologiques et bibliques. On les a employées, dans le langage des humanistes en particulier, pour désigner, l'une les travaux concernant la composition d'une œuvre littéraire, son auteur, sa date, sa structure, l'autre pour caractériser les recherches relatives au texte, à sa conservation, à ses altérations, à sa reconstitution, à l'examen des variantes, des erreurs de copistes, etc. [1]

[1] Voici comment s'exprime à ce sujet une autorité qui ne saurait être suspecte, à savoir le *Kirchenlexikon oder Encyklopædie der katholischen Theologie* de Wetzer et Welte, 2me édition (publiée par le cardinal Hergenrœther et le professeur Kaulen), VII, Fribourg en Brisgau 1891, p. 1198-1202 : « La critique philologique est tantôt basse critique ou critique « verbale », en tant qu'elle s'occupe des expressions prises isolément, qu'elle examine et trie les différentes leçons et qu'elle cherche à rétablir dans sa teneur primitive un texte qui a subi des altérations, tantôt haute critique ou critique « réale », en tant qu'elle soumet à ses recherches l'époque de composition, l'authenticité, la crédibilité, etc., d'une œuvre littéraire classique.

Il peut sembler au premier abord qu'il n'y ait pas d'inconvénient à établir une distinction semblable, car il s'agit, en apparence tout au moins, de deux ordres de travaux que l'on peut aisément séparer. Mais en réalité, à mesure que la science a progressé, on reconnaît que ce partage est devenu plus ou moins illusoire. En effet, les problèmes relatifs à la composition d'un livre ou de telle de ses parties, à l'auteur ou aux auteurs présumés, à l'époque et aux circonstances de la rédaction, etc., sont constamment solidaires des questions que soulève l'examen du texte, et la plupart du temps il est difficile de les traiter indépendamment les uns des autres. De plus, les termes de « haute » critique et de « basse » critique semblent attribuer une importance plus grande et conférer une dignité supérieure à l'une des deux branches de la même science, et cela sans motif suffisant. Il faut éviter de faire croire que les études relatives au texte sont inférieures aux autres, ce qui serait contraire aux faits. Ainsi la classification en question est d'une part arbitraire et difficilement exécutable, et d'autre part elle conduit à une appréciation injuste sur la valeur comparative de recherches également sérieuses et nécessaires.

Il n'y a donc pas lieu de regretter que ces deux locutions soient tombées en désuétude, au moins dans les pays de langue française et en Allemagne.

Malheureusement l'emploi s'en est perpétué dans le langage des nations anglo-saxonnes, où l'on parle encore beaucoup de haute critique *(Higher Criticism)*; et non seulement on se sert couramment de ce terme, mais on a créé, pour désigner les savants qui travaillent dans ce domaine, celui de *Higher Critics* (littéralement les « hauts critiques »). Puis, pour empirer cet état de choses, une fausse conception s'est

Appliquée aux écrits bibliques, la critique philologique devient critique biblique.... Ce que la critique philologique doit accomplir pour les œuvres des littératures de l'antiquité, la critique biblique doit le faire pour les écrits bibliques.... Aucun homme cultivé n'aura besoin qu'on lui démontre que la haute critique, bien comprise et bien pratiquée, est tout spécialement à même de confirmer l'autorité et l'authenticité des Ecritures et de les défendre contre des attaques destructives ».

introduite dans l'esprit du public. Au lieu de comprendre que haute critique et basse critique, d'après leur sens historique dûment établi dès longtemps, signifiaient l'une critique historico-littéraire, l'autre critique textuelle, on s'est imaginé que haute critique désignait une tendance moderne de la critique biblique. Cette appellation est devenue celle d'un courant théologique, on pourrait dire celle d'une certaine école, et cela surtout dans la bouche de ses adversaires déclarés. On s'est mis à prodiguer le qualificatif de *Higher Critics* à ceux que l'on voulait rendre suspects et que l'on accusait volontiers de détruire la foi en sapant les théories traditionnelles. On est allé jusqu'à croire — et à imprimer, — que *Higher Critics* est un titre que, dans leur orgueil, les savants en question se sont « arrogé » pour marquer dédaigneusement leur supériorité sur leurs opposants [1]. Cette assertion, qui ne peut s'excuser ou du moins s'expliquer que par une parfaite ignorance, se trouve dans une des revues théologiques les plus justement considérées des Etats-Unis et sous la plume d'un homme qui a occupé une chaire professorale [2].

Que faire, en présence d'une pareille perversion d'un terme ayant un sens absolument clair et nettement déterminé? que faire, si ce n'est de rappeler à la réalité historique et au respect des définitions? Nous n'aurions pas jugé nécessaire de nous étendre aussi longuement sur ce sujet si des expériences à peu près quotidiennes ne nous démontraient la nécessité de combattre une erreur qui semble s'implanter de plus en plus. Nous constatons d'ailleurs que, de l'anglais, cette terminologie fautive tend à passer en français et que, surtout au cours de ces derniers mois, on s'en prend de plus en plus volontiers à la « Haute Critique ». Il importe donc de rap-

[1] Croire que dans l'expression « un haut critique » (*a Higher Critic*) l'adjectif se rapporte à l'homme et non pas à la science qu'il cultive, c'est tomber dans la même erreur que commettrait quiconque s'imaginerait qu'un Petit-Russien est nécessairement un enfant ou un nain et qu'un Jeune-Turc ne saurait être un vieillard. Il est étrange qu'il y ait besoin de réfuter un pareil enfantillage; il est triste qu'il faille en même temps constater qu'il est doublé d'une suspicion malveillante.

[2] Jacob Cooper : *Destructive Criticism*, dans *The Princeton Theological Review*, II (1904), p. 570-591.

peler que le théologien le plus traditionnaliste, le plus orthodoxe, défenseur chaleureux de l'infaillibilité des Ecritures, fait de la haute critique (et doit s'appeler en Angleterre et en Amérique un *Higher Critic*) du moment qu'il s'occupe des problèmes concernant la composition des écrits bibliques. Tel est le cas d'un Louis Gaussen, écrivant la *Théopneustie*, d'un Adolphe Zahn ou d'un William-Henry Green soutenant la mosaïcité du Pentateuque. En revanche, quand un Cornill reconstitue le texte du livre d'Ezéchiel, quand un Cheyne revise le texte des psaumes et des prophètes, ils font de la basse critique (et ne sont pas des *Higher Critics*). Il est donc impropre au premier chef de statuer, comme on le fait volontiers, une opposition entre « la Haute Critique, qui se place uniquement au point de vue des conceptions littéraires, historiques et scientifiques qui prévalent actuellement dans l'Ecole », d'une part, et « la simple et modeste Critique biblique, qui repose sur la base de l'inspiration des auteurs et des écrits de la Bible », d'autre part[1]. La haute critique (sans majuscules) n'est l'apanage exclusif d'aucune école théologique, et il est abusif de donner à ce terme une signification de tendance ou de parti. On se plaint souvent, et non sans raison, de l'inconvénient qu'il y a à conserver certains termes techniques en leur donnant un sens nouveau ; c'est là un reproche que les traditionnalistes aiment à lancer contre ceux qui ne sont point hostiles aux innovations. Il serait préférable de ne pas user du même procédé quand il s'agit de décerner un qualificatif à ces mêmes antagonistes ; il faudrait surtout ne pas prétendre qu'ils le revendiquent eux-mêmes, comme s'ils tenaient à s'en parer par vanité et par outrecuidance.

§ **481**. Nous aurons à examiner successivement *la division du texte* et *la fixation du texte*. La première de ces études a quelque chose de plus superficiel : elle envisage le texte du dehors, tel qu'il apparaît à première vue. La seconde, au contraire, pénètre plus avant : elle se préoccupe de la constitution du texte, des causes qui l'ont modifié et de l'état dans lequel il nous est parvenu.

[1] G.-A. Krüger : *Réveil d'Israël*, XX (1905), p. 157.

I. La division du texte.

Les lecteurs de la Bible sont tellement accoutumés à la voir divisée en chapitres et en versets qu'ils ne peuvent guère la concevoir autrement. Il en est même parmi eux qui voient dans cette disposition du texte sacré l'un de ses caractères essentiels et qui ont accueilli avec défaveur et méfiance le changement introduit à cet égard par nos versions les plus récentes, à savoir la suppression de ce morcellement indéfini, résultant de la séparation des versets par des alinéas sans cesse répétés. Il faut pourtant se rendre compte que ces divisions n'ont été établies qu'assez tardivement et, sauf quelques cas exceptionnels, d'une façon artificielle. Pendant longtemps, les divers écrits bibliques étaient complètement exempts de toutes ces coupures variées qui leur donnent actuellement une physionomie à part.

Il y a même lieu d'admettre que primitivement il n'y avait dans le texte aucune séparation entre les mots. Il faut nous borner à dire qu'il en était probablement ainsi, parce que nous ne possédons aucun manuscrit remontant à une époque assez ancienne pour nous fournir à cet égard un témoignage positif. Mais, si nous tenons compte des analogies et des vraisemblances, nous pouvons envisager comme à peu près certain que les anciens scribes et copistes écrivaient tous les mots à la file sans laisser entre eux d'espace blanc. Il est vrai que dans les inscriptions de Méscha et de Siloé il en est différemment : un signe de ponctuation sépare les mots les uns des autres. Mais on ne saurait identifier l'écriture lapidaire avec l'écriture courante. D'ailleurs, même à supposer qu'à l'origine on n'ait pas usé de « l'écriture continue » (*scriptio continua*), celle-ci s'est sûrement introduite dans l'usage et a régné d'une façon générale. On en trouve la trace dans diverses déformations que le texte a subies. Telle lettre, qui était originairement la consonne terminale d'un mot, a été par méprise adjugée comme initiale au mot suivant ; l'inverse s'est également produit. D'autres erreurs sont survenues, lorsque la finale d'un mot était la même lettre que

l'initiale du mot suivant : dans ce cas il est arrivé qu'on l'ait écrite une seule fois au lieu de deux. Ou bien inversement, on a répété à tort une lettre finale ou initiale, et défiguré ainsi le mot suivant ou précédent. Ces phénomènes ne sont point rares dans le texte hébreu de l'A. T., non plus du reste que dans d'autres ouvrages qui se sont longtemps reproduits par voie de copie manuscrite. Les exégètes doivent avoir constamment ce fait présent à l'esprit, car dans nombre de cas les difficultés qu'ils rencontrent ont pour cause une faute provenant de l'écriture continue.

L'alphabet hébreu renferme 5 lettres qui, à côté de leur forme habituelle, possèdent aussi ce qu'on nomme une forme finale, parce qu'elle est employée à la fin des mots. On s'est demandé s'il fallait mettre cette particularité en corrélation avec le système de l'écriture continue : la forme finale aurait servi à orienter le lecteur à défaut d'intervalle entre les mots. Mais dans cette supposition on ne s'expliquerait pas pourquoi, sur les 22 lettres de l'alphabet, 5 seulement auraient été ainsi dédoublées. Passe encore si c'étaient les lettres qui se présentent le plus souvent à la fin des mots, mais tel n'est pas le cas : s'il en est parmi elles qui se trouvent souvent à cette place, on ne peut pourtant pas dire que cette raison ait été décisive. Il faut probablement assigner une autre origine aux lettres finales, et y voir simplement une habitude des écrivains, marquant d'un trait de plume un peu différent la dernière lettre d'un mot. C'est là une particularité qu'offrent d'autres écritures, non pas tant sous forme imprimée mais bien dans les manuscrits et surtout lorsqu'il s'agit d'œuvres calligraphiées.

§ **482**. Après la division des mots, nous avons à considérer le partage des phrases. On rencontre déjà des indications dans ce sens dans l'inscription du roi Mészcha. Dans l'A. T. lui-même certains morceaux, plus ou moins étendus, et parfois des livres entiers, se trouvaient tout naturellement divisés d'une façon régulière et symétrique. C'est le cas en particulier des livres poétiques, Psaumes, Proverbes, Job, Cantique, Lamentations, et des poèmes insérés dans les autres livres, comme Gen. **49**, Exod. **15**, Deut. **32** et **33**, Jug. **5**,

etc. La structure métrique de ces écrits favorisait leur division en versets ou pour mieux dire la suggérait d'elle-même. Les poèmes dits alphabétiques étaient encore, de tous, ceux qui se prêtaient le mieux à ce partage. Il subsistait pourtant toujours quelque latitude dans la façon d'effectuer les coupures : il suffit, pour s'en rendre compte, d'examiner à ce point de vue les divers chapitres du livre des Lamentations[1]. Des livres poétiques, on passa par analogie aux écrits rédigés en prose. Là, par la force même des choses, la division se fit d'une façon arbitraire et passablement irrégulière. Nous n'avons du reste aucune preuve que cette division ait été déjà établie avant l'ère chrétienne.

Le plus ancien témoignage que nous possédions à ce sujet est celui du Talmud, d'après lequel le texte hébreu de l'A. T. était divisé en versets. Le Talmud nous renseigne même sur le nombre des versets contenus dans les diverses parties du recueil, et ces chiffres nous permettent de constater que la division en versets pratiquée au temps des talmudistes n'était point identique à celle qui existe actuellement dans toutes les Bibles, hébraïques et autres. Voici en effet, à titre d'exemples, quelques-unes des données du Talmud mises en regard de la division actuelle[2] :

	Talmud	Bible
Nombre des versets de la Thora :	5888	5845
» » des Psaumes :	5896	2527
» » des Chroniques :	5880	1656

Pour la Thora seule, les deux chiffres présentent une grande analogie ; l'écart en revanche est considérable en ce

[1] Les strophes des trois premiers chapitres se composent de trois distiques chacune. Pourtant, dans nos Bibles, chaque strophe des ch. 1 et 2 ne compte que pour un verset, tandis qu'au ch. 3 chaque distique est envisagé comme un verset. Il en résulte que, de ces trois chapitres de longueur égale, les deux premiers ont 22 versets et le troisième 66. Il est juste de rappeler qu'au ch. 3 l'acrostiche est plus compliqué, et que chaque distique commence par la lettre caractéristique. Il faut enfin remarquer que dans la version Segond la structure strophique des ch. 1 et 2 est mal rendue. Comp. plus haut, II, p. 202.

[2] Ces renseignements sont fournis par le Talmud de Babylone ; celui de Jérusalem mentionne d'ailleurs aussi la division en versets.

qui concerne le Psautier et surtout les Chroniques. Du reste, même pour le Pentateuque, la division en versets devait être sensiblement différente de celle que nous connaissons et utilisons ; en effet, selon le Talmud babylonien, le verset du milieu de la Thora est celui que nous désignons par Lév. **13** 33, tandis que dans notre texte actuel il faudrait le placer environ 150 versets plus haut.

Jérôme atteste, lui aussi, l'existence de versets dans l'A. T. hébreu, tout au moins dans les livres poétiques. Il leur applique le terme latin de *versus*. Parfois sa division correspond exactement à la nôtre : ainsi pour le Ps. **119**, à propos duquel il dit que huit *versus* consécutifs commencent par la même lettre. Mais ailleurs sa façon de diviser et de compter diffère de la nôtre : dans tel passage d'Esaïe, par exemple, il trouve huit *versus* là où il n'y en a pour nous que trois. C'est que, dans ces cas-là, Jérôme emploie le terme *versus* pour indiquer chaque membre d'une strophe.

La division en versets, telle qu'elle est pratiquée dans les Bibles hébraïques, manuscrites et imprimées, doit donc être considérée comme le résultat d'un travail des rabbins, postérieur à l'époque du Talmud et à celle de saint Jérôme. Elle est due, selon toute apparence, aux mêmes docteurs juifs qui ont accompli le grand œuvre de la Massore, et dont nous parlerons plus loin à propos de la fixation du texte de l'A.T., de sa vocalisation et de sa ponctuation. Il faut remarquer du reste que la division en versets n'a jamais pénétré dans les rouleaux de synagogues, bien que le Talmud essaie d'en faire remonter l'origine, pour la Thora du moins, jusqu'à Moïse en personne. Les rouleaux de synagogues ne connaissent donc point le signe de ponctuation qui sert, dans l'écriture et dans l'impression, à séparer un verset du précédent ; il consiste en deux points superposés et porte le nom de *sof-pasouq*, c'est-à-dire fin de verset.

Du texte hébreu la division en versets a passé dans les Septante et dans les versions en général, mais avec certaines divergences çà et là. Quant au numérotage des versets, si commode pour les citations bibliques, il est d'origine bien postérieure. On le rencontre pour la première fois dans une

édition du Pentateuque hébreu publiée en 1557 à Sabionetta; encore les chiffres des versets ne sont-ils indiqués que de cinq en cinq. Le numérotage verset après verset fait sa première apparition dans la septième édition de la Vulgate par Robert Estienne (1555-1558) et, en fait de Bible hébraïque, dans celle d'Athias (1661).

§ **483**. Des versets passons aux chapitres, ou du moins à ce qui en tenait lieu. Ici encore on peut aisément constater que certains livres hébreux devaient, par leur structure même, donner l'idée d'un partage en sections distinctes. C'est le cas du Psautier et du livre des Lamentations. Peut-être, par analogie, a-t-on conçu le plan d'étendre cette disposition aux autres écrits. Toutefois il est plus probable que le point de départ de cette mesure doit être cherché dans les besoins liturgiques, c'est-à-dire dans le désir de délimiter, pour la lecture publique ou privée, des portions déterminées de l'Ecriture Sainte. De même que le Talmud nous a fait connaître déjà l'existence de versets, il nous apprend aussi que les livres de l'A. T. étaient divisés en un certain nombre de morceaux d'étendue plus considérable auxquels on donnait le nom de parasches (*parascha*, c'est-à-dire séparation, division, section). Les parasches ont pénétré dans les rouleaux de synagogues, et elles se rencontrent également dans le Pentateuque samaritain. Elles s'étendaient originairement à l'A. T. tout entier, mais pour les Nebiim et les Ketoubim l'usage s'est perdu de les indiquer avec soin dans les manuscrits et dans les éditions. En revanche, dans la Thora, on en a conservé soigneusement la notation. Elles y sont au nombre de 669, et l'on voit par là qu'elles étaient beaucoup plus brèves que nos chapitres: en effet les cinq livres du Pentateuque donnent un total de 187 chapitres seulement.

On distinguait deux sortes de parasches, celles qui étaient « ouvertes » et celles qui étaient « fermées ». Les premières devaient commencer à la ligne; avant les autres, le scribe laissait simplement un petit espace blanc et reprenait dans la ligne même; ces dernières marquaient donc une coupure moindre. On désignait les premières par la lettre P, les secondes par la lettre S, initiales des mots hébreux signifiant

ouvrir et fermer. Sur les 669 parasches du Pentateuque, il y en a 290 d'ouvertes et 379 de fermées.

Il est impossible de prouver que les parasches dont parle le Talmud soient exactement les mêmes que celles dont nos Bibles hébraïques conservent l'indication. Il se peut d'ailleurs fort bien qu'à l'époque du Talmud la délimitation des parasches n'eût pas encore pris un caractère définitif, et qu'on employât ce terme d'une façon un peu élastique, comme nous le faisons pour ceux de morceau ou de paragraphe. A l'appui de cette manière de voir on pourrait citer le fait que le Talmud de Babylone parle des Psaumes en les appelant des parasches.

De son côté Jérôme mentionne des chapitres (*capitula*). Il n'entend point par là des divisions que lui-même créerait dans le texte: il veut parler au contraire d'un partage déjà existant et qui, comme il le fait observer, n'est pas toujours le même dans le texte hébreu et dans la version des Septante. Peut-être les *capitula* de Jérôme sont-ils encore autre chose que les parasches susmentionnées. En tout cas, ils sont totalement différents de nos chapitres qui, comme nous allons le voir, sont d'origine beaucoup plus récente.

Avant d'aborder ce sujet, il faut encore dire un mot d'un autre mode de division, pratiqué par le judaïsme, mais seulement après l'époque talmudique, et qui n'a même été définitivement fixé qu'au XIV[e] siècle; son rôle est purement liturgique. Nous retrouvons ici le terme de parasches, mais appliqué différemment. Dans la division que nous indiquons, le Pentateuque se trouve partagé en 54 de ces parasches ou sections; on leur donne, pour les distinguer, le nom de grandes parasches, tandis que celles de l'ancien système reçoivent celui de petites parasches. Les grandes parasches sont destinées à la lecture hebdomadaire dans les synagogues: chaque sabbat, on en lit une dans le culte public, car cet usage s'est perpétué jusqu'à nos jours. De cette façon, la Thora tout entière est lue dans le courant de l'année. Celle-ci, d'après le système juif, est l'année lunaire qui compte en général 50 sabbats, parfois 51. Mais l'adjonction, tous les trois ans, du mois intercalaire (second Adar) porte le nombre

des sabbats à 54, et c'est en vue de ce cas-là qu'a été opérée la division en 54 parasches. Les autres années, la lecture intégrale de tout le Pentateuque s'obtient en doublant trois ou quatre fois la lecture sabbatique régulière. Le commencement de chaque grande parasche est nettement marqué dans les textes hébreux, manuscrits et imprimés. Il coïncide toujours (sauf une seule exception, Gen. **47** 28) avec le commencement d'une petite parasche, et dans ce cas la lettre, P ou S, qui marque le début de la petite parasche se trouve répétée trois fois. En outre, chacune des grandes parasches porte un titre distinctif, par exemple: Parasche « Noé » (Gen. **6** 9-**11** 32), Parasche « Va-t'en » (**12** 1-**17** 27), ainsi nommée à cause de l'ordre donné à Abraham, Parasche « La vie de Sara » (**23** 1-**25** 18), Parasche « Et il arriva au bout » (**41** 1-**44** 17), etc., etc.

La lecture d'une grande parasche, chaque sabbat, dans le service synagogal, est acccompagnée de celle d'un fragment des Nebiim; mais ici le principe suivi est tout différent. On ne lit pas, dans le cours d'une année, ni même de plusieurs, tout le contenu du recueil des Nebiim; on a fait une sélection et l'on s'y tient. On a choisi et délimité, dans l'ensemble de ces livres, 54 morceaux, qui ont reçu le nom d'Haphtares (*haphtara*, d'un verbe signifiant libérer, affranchir, en sorte que le sens du terme adopté équivaut à notre expression « morceau détaché »). Chaque haphtare est associée à une certaine parasche, avec laquelle elle présente quelque corrélation. On voit ainsi la différence du mode de faire usité dans les synagogues à l'égard de la Thora d'une part et des Nebiim d'autre part: pour la première, lecture intégrale et suivie; pour les autres, lecture fragmentaire et ne se conformant point à l'ordre des livres. Des portions considérables des Nebiim ne figurent donc jamais dans les lectures synagogales. Il en est de même des Ketoubim dans leur généralité. Les Psaumes, il est vrai, ont eu leur place marquée dans le chant et les cinq Meguilloth ou rouleaux servent à la lecture publique dans les principales solennités. Mais Job et les Proverbes, Daniel, Esdras et Néhémie, les Chroniques sont demeurés, semble-t-il, et demeurent encore dans un

abandon relatif. Du reste les mesures liturgiques que nous venons de décrire n'ont pas été prises en une fois et d'une façon définitive. Il y a eu des variations dans les coutumes. Nous savons qu'au temps de Jésus et des apôtres on lisait dans les synagogues la Thora et les Nebiim; à preuve Act. **13** 15, 27, **15** 21, Luc **4** 17. Ce dernier texte semble indiquer qu'on pouvait choisir librement le passage à lire[1].

§ **484**. Notre division en chapitres n'a donc rien à faire avec les parasches, petites ou grandes, de la synagogue, non plus qu'avec les *capitula* signalés par saint Jérôme. Elle n'a pas ses origines dans la Bible hébraïque, à l'inverse de la division en versets, laquelle est du reste beaucoup plus ancienne et beaucoup meilleure. La division en chapitres ne remonte qu'au moyen âge, et elle a d'abord été introduite dans la Vulgate. Son auteur est, d'après les indices les plus probables, l'archevêque de Cantorbéry Etienne Langton († 1227). Selon d'autres, ce serait plutôt Hugues de Saint-Cher (*De Sancto Caro*), dominicain, puis cardinal en Espagne († 1263), et auteur d'une concordance de la Vulgate. Cette division en chapitres a été transportée dans les manuscrits de l'A. T., mais non pas dans les rouleaux de synagogues. On la trouve dans la Bible hébraïque de 1525, éditée par Bomberg.

Cette division répond à un besoin réel et légitime. Il est naturel qu'en vue de la lecture publique ou privée, on crée dans le texte biblique des points d'arrêt, déterminés par le sens, et que les sections ainsi formées ne soient pas trop inégales de dimensions. Malheureusement les chapitres traditionnels n'ont pas été établis d'une façon judicieuse, et très fréquemment la coupure tombe à la mauvaise place. On peut en citer de nombreux exemples. Bornons-nous à rappeler Es. **9** 1 et **53** 1. Dans les versions modernes ou récemment

[1] Les usages de la synagogue en matière de lecture publique et régulière des Ecritures ont été recueillis et imités par les Eglises chrétiennes. De là l'institution des « leçons dominicales », des « péricopes ecclésiastiques », etc. Les Eglises réformées connaissent et pratiquent moins ce système que ne le font les catholiques romains et grecs, les luthériens et les anglicans.



revisées de la Bible, on a cherché avec raison à s'affranchir du joug de la division en chapitres, et à remplacer celle-ci par des sections, des paragraphes et des alinéas, présentant un caractère plus rationnel. On n'est pas encore allé assez loin dans ce sens et l'influence des anciens chapitres continue à se faire trop souvent sentir d'une manière fâcheuse. Un progrès incontestable a été réalisé lorsqu'on a rejeté dans la marge les numéros des chapitres et des versets. En effet, ces chiffres ne doivent pas gêner et troubler le lecteur, mais ils sont indispensables pour les citations. C'est pourquoi la division en chapitres et en versets doit être maintenue, malgré ses défectuosités, et il ne saurait être question de la modifier. Elle ne doit pas servir à déterminer, au point de vue de la lecture, le commencement ou la fin d'un morceau biblique: parfois le sens exige qu'on s'arrête au milieu d'un verset. Mais lorsqu'il s'agit de renvoyer à tel ou tel texte, il est infiniment commode de pouvoir employer un procédé admis de tout temps et en tous lieux et de n'avoir pas à tenir compte de la diversité des éditions, des formats et des paginations.

Il ne sera pas inutile, à ce propos, de dire quelques mots sur la manière dont on citait les Ecritures anciennement, avant qu'on pût le faire en indiquant le chapitre et le verset. Ordinairement on devait se borner à mentionner le livre cité, en laissant au lecteur le soin de retrouver le passage exact. C'est ainsi que dans le N. T. la plupart des renvois à l'A. T. sont simplement placés sous l'indication générale « l'Ecriture », ou bien rapportés à tel ou tel prophète ou écrivain sacré: Esaïe, Osée, David, etc. Parfois pourtant le besoin de préciser davantage s'est fait sentir, et l'on a cherché le moyen de faire comprendre où se trouvait approximativement le passage visé. Ainsi Philon, citant le texte que nous désignons par Gen. **3** 15, dit qu'il se trouve *ἐν ταῖς ἀραῖς*, « dans les malédictions». De même saint Paul, dans Rom. **11** 2, voulant faire allusion au fait rapporté par I Rois **19** 10, écrit: *οὐκ οἴδατε ἐν Ἠλείᾳ τί λέγει ἡ γραφή;* «Ne savez-vous pas ce que dit l'Ecriture dans [l'histoire d'] Elie[1] ?» Dans Marc **12** 26 il

[1] Il y a brièvement dans le texte grec « dans Elie », ce qui doit être traduit par « dans l'histoire d'Elie » (Reuss, Stapfer, Bonnet-Schrœder), ou

est dit: *Οὐκ ἀνέγνωτε ἐν τῇ βίβλῳ Μωϋσέως ἐπὶ τοῦ βάτου πῶς εἶπεν αὐτῷ ὁ Θεὸς λέγων*... « N'avez-vous pas lu dans le livre de Moïse, au [passage du] buisson, comment Dieu lui parla[1]? » il s'agit, comme on le voit, du récit d'Ex. **3**. Cette manière de faire les citations se rencontre aussi dans le Talmud et s'est perpétuée chez les juifs du moyen âge. Le célèbre Raschi (voir plus haut, I, p. 28), citant à propos d'Osée **9** 9 le morceau Jug. **19-21**, le désigne par l'expression « la concubine ». Ailleurs, à l'occasion du Ps. **2**, il veut parler du récit II Sam. **2** 8 ss. et écrit : « Comme il est dit dans Abner ». Plus tard, quand l'usage liturgique des grandes parasches se fut implanté, les juifs s'en servirent pour les citations. Cela laissait, il est vrai, encore beaucoup de marge, vu la grande étendue de ces sections ; ce n'en était pas moins un progrès. Il convient du reste de remarquer que, jusqu'à une époque relativement récente, les écrivains, théologiens et autres, voulant renvoyer à un passage des Ecritures, se contentaient volontiers d'indiquer le chapitre, sans se donner la peine de préciser le verset. Cette habitude, commode pour celui qui écrit, mais gênante pour le lecteur, n'a point encore complètement disparu.

II. La fixation du texte.

§ **485**. Si de la division du texte et par conséquent de son aspect extérieur nous passons maintenant à sa constitution même, le fait capital qui nous frappe est celui-ci : c'est que, malgré la très grande multiplicité des manuscrits, il n'existe pas de variantes dans la Bible hébraïque. Qu'on prenne un ouvrage quelconque, parmi ceux que l'antiquité et le moyen

bien par « dans le passage où il est parlé d'Elie » (Oltramare). Segond et Ostervald revisé (1881 et 1894) rendent inexactement par « ce que l'Ecriture rapporte d'Elie » ou « ce que dit l'Ecriture à propos d'Elie ».

[1] Ici, Reuss, Stapfer, Bonnet-Schrœder, Oltramare traduisent de nouveau correctement. Et Ostervald revisé (1881) en fait autant cette fois; Segond par contre est doublement fautif, en disant : « ce que Dieu lui dit dans le buisson ». La dernière revision du N. T. d'Ostervald (1894) est retombée dans la même fausse traduction : « ce que Dieu lui dit auprès du buisson ».

âge nous ont légués, on ne manquera pas, pour peu qu'il y en ait plus d'un exemplaire, de relever des divergences plus ou moins nombreuses, et l'on peut affirmer avec assurance que plus il y aura de manuscrits, plus aussi il se présentera de leçons différentes. Le N. T. en est un exemple significatif. Nous possédons, on le sait, un nombre considérable de manuscrits du N. T., et les variantes qui s'y rencontrent se chiffrent par milliers, si ce n'est pas dizaines de mille. Toute nouvelle découverte vient en accroître la liste : tel fut le cas du Sinaïticus, si heureusement retrouvé par Tischendorf. Et ce ne sont pas seulement les copies relativement récentes, celles du moyen âge, qui offrent cette diversité : si l'on prend les plus anciennes, celles qui remontent le plus haut, jusqu'au IV[e] siècle ou au V[e], on s'aperçoit aussitôt des différences multiples et sensibles qu'elles offrent à celui qui les compare. Les écrits de l'antiquité classique présentent le même phénomène, et nous le rencontrons encore dans toutes les œuvres de la littérature orientale (arabe, syriaque, etc.) qui sont parvenues jusqu'à nous.

Seuls, certains écrits, considérés comme sacrés par les adeptes d'une croyance religieuse déterminée, peuvent faire exception à la règle générale. Tel est par exemple le cas du Coran. Le troisième calife, Othman (644-656), s'aperçut que les copies en circulation de son temps, vingt ans à peine après la mort de Mahomet, présentaient déjà des leçons divergentes ; il craignit que cet inconvénient continuât à se produire sur une plus grande échelle et voulut y parer. Il fit donc réunir tous les manuscrits existants et choisit parmi eux le plus digne de créance ; il le fit encore revoir minutieusement et corriger de telle façon que son texte fût aussi conforme que possible aux paroles originales de Mahomet. Puis il fit détruire tous les exemplaires, à l'exception de celui-là, dont diverses copies furent prises et envoyées dans les principales villes de l'Islam. Le manuscrit archétype fut malheureusement anéanti peu après, mais il en subsista quatre copies, dont le texte est uniformément le même, à part une quarantaine de variantes portant sur des détails des plus insignifiants. De ces quatre exemplaires dérivent tous les

manuscrits et toutes les éditions imprimées du Coran. On y rencontre donc un texte parfaitement invariable.

Il est hors de doute qu'une opération du même genre a été faite pour l'A. T. Nous ne le savons pas par un témoignage historique positif, mais les faits sont tels qu'aucune autre solution du problème n'est concevable. Tous les manuscrits existants de l'A. T. hébreu sont identiques entre eux et doivent remonter à une souche unique, à un manuscrit archétype choisi entre tous par les rabbins pour devenir le texte officiel. C'est entre le ve et le viiie siècle de notre ère que cet acte a été accompli : nous ne pouvons pas préciser davantage. Nous savons seulement que, durant le cours de cette période, les docteurs juifs ont entrepris et mené à bonne fin tout un ensemble de travaux concernant les livres saints. C'est alors qu'ils ont créé le système des points-voyelles et qu'ils l'ont appliqué à tout l'A. T. ; c'est alors aussi qu'ils ont divisé la Bible en versets; c'est alors enfin qu'ils ont effectué le grand œuvre qu'on appelle la *Massore*, consistant en recherches et en observations détaillées et minutieuses sur le texte sacré, ainsi que nous l'exposerons un peu plus loin. La fixation du texte, c'est-à-dire la détermination d'un exemplaire seul recevable, seul propre à faire autorité et par conséquent à être reproduit par voie de copie, rentre dans la tâche considérable et systématique qu'ont effectuée les rabbins de l'époque en question. Elle en est même l'un des traits fondamentaux et essentiels, l'une des conditions préalables et indispensables. Tout se tient dans l'œuvre de ces docteurs juifs : la vocalisation, la ponctuation, la division du texte ne sont concevables ou du moins applicables que s'il y a entente complète et assurée sur la teneur des livres saints, jusque dans leurs moindres détails. C'est l'honneur de deux hébraïsants du xixe siècle, Justus Olshausen et Paul de Lagarde, d'avoir discerné et établi ce fait que tous les manuscrits hébreux de l'A. T. sont issus d'un original unique, et que celui-ci ne saurait être envisagé que comme le produit raisonné et voulu de l'activité des rabbins du ve au viiie siècle apr. J.-C.

Il importe en effet de savoir que le plus ancien manuscrit

connu de l'A. T. ne remonte pas au delà du IXe siècle apr. J.-C. Encore peut-il y avoir hésitation à son sujet, et son origine est-elle peut-être plus récente; dans ce cas, le privilège de l'ancienneté reviendrait au célèbre manuscrit de Saint-Pétersbourg contenant les Douze prophètes et datant de 916 apr. J.-C. Les manuscrits du XIe siècle, et même ceux du XIIe et du XIIIe, passent encore pour mériter le nom de manuscrits anciens.

Deux savants ont consacré leur temps et leur travail à collationner, avec le plus grand soin, un nombre considérable de manuscrits de l'A. T. hébreu. Le premier en date est l'Anglais Kennicott († 1783), dont l'ouvrage a paru à Oxford (1776-1780); il a comparé plus de 600 manuscrits, en consignant seulement les variantes relatives aux consonnes. Après lui est venu l'Italien de Rossi († 1831), qui a publié à Parme le résultat de ses recherches (1784-1788); il a porté à 1346 le chiffre des manuscrits consultés par lui-même et par son devancier, et il a enregistré jusqu'aux variantes portant sur la vocalisation. Or cet ensemble colossal de travaux a donné un résultat qu'on peut qualifier d'insignifiant ou même d'à peu près nul. Les divergences signalées, même les plus importantes, ont trait tout au plus à l'emploi des consonnes voyelles (*matres lectionis*; comp. plus haut, I, p. 46, et II, p. 378), ou bien elles attestent simplement la distraction ou l'erreur d'un copiste. De variantes qui méritent ce nom, de leçons différentes et dignes d'être prises en considération, il n'y en a point.

§ **486**. Ainsi, tandis que le texte du N. T. fourmille de variantes, celui de l'A. T. en est totalement dépourvu. Ainsi encore, tandis que les écrits de l'ancienne alliance remontent, quant à l'époque de leur composition, à des dates beaucoup plus antiques que ceux de la nouvelle alliance, ils nous sont parvenus sous une forme manuscrite beaucoup plus récente que ce n'est le cas pour les Evangiles et les Epîtres. De ceux-ci, nous savons qu'il existe des manuscrits rédigés au IVe, au Ve siècle apr. J.-C.; il faut descendre encore 500 ans environ pour rencontrer le plus ancien manuscrit de la Bible hébraïque. Et chose curieuse, tandis que dans leur texte

original les livres de l'ancienne alliance ne se présentent à nous que dans des copies dont les plus antiques sont à peine vieilles de mille ans, leur traduction grecque, sans parler d'autres versions, nous a été conservée dans des manuscrits beaucoup plus anciens.

Peut-être demandera-t-on si l'absolue uniformité du texte hébreu, facile à constater sur tous les manuscrits existants, n'est pas un fait primordial et permanent. En d'autres termes, n'y aurait-il pas lieu d'admettre que le texte unique et concordant, arrivé jusqu'à nous, n'est autre chose que le texte primitif des livres, celui-là même qui est sorti de la plume des écrivains? Faire cette supposition, c'est prétendre que, dès le moment où les écrits de l'ancienne alliance ont été composés, ils ont été préservés de toute modification quelconque, au travers des vicissitudes de leur histoire et malgré la multiplicité des mains par lesquelles ils ont passé. En soi déjà, cette hypothèse est des plus invraisemblables, et pour la formuler, il faut entretenir, sur le compte des copistes, des illusions que la moindre expérience suffit à dissiper. Mais en outre elle est contredite par des faits concluants. Il y a, par exemple, le Pentateuque samaritain qui, sur nombre de points, diffère du Pentateuque tel que nous l'avons dans les Bibles hébraïques. Certaines de ces divergences peuvent, il est vrai, s'expliquer par des corrections volontaires qu'auraient effectuées les Samaritains... ou les Juifs; mais il est, en tout cas, d'autres variantes qui ne sauraient avoir cette origine. De même, la version des Septante suppose un texte hébreu original qui, dans une foule de passages, diffère plus ou moins sensiblement de celui que contient la Bible hébraïque, et l'on peut, dans une moindre mesure, faire la même remarque à propos des versions araméenne et syriaque. Sans doute, il faut tenir compte ici des divergences résultant du fait même de la traduction; mais, dans le cas des Septante spécialement, on ne saurait se refuser à statuer, déjà dans l'original, des écarts très notables.

L'A. T. hébreu nous fournit d'ailleurs lui-même la preuve des divergences qui se sont glissées dans son texte. Nous y trouvons fréquemment des passages dits parallèles, c'est-à-

dire qu'on rencontre en deux endroits et qui se répètent. En voici quelques exemples : II Sam. **22** et Ps. **18**; Es. **2** 2-4 et Mich. **4** 1-3; Es. **36-39** et II Rois **18** 13-**20** 19; Jér. **52** et II Rois **24** 18-**25** 30; Ps. **14** et **53**. Les Chroniques renferment de nombreux morceaux qu'on lit également dans Samuel et les Rois, ou bien qui figurent aussi dans le livre d'Esdras-Néhémie; ce dernier et les Chroniques contiennent des répétitions; certaines portions du Psautier sont reproduites dans les Chroniques. Or la comparaison de ces nombreux parallèles montre, à n'en pas douter, qu'un très grand nombre de changements se sont introduits dans les textes. Quelques-uns peuvent être intentionnels, nous n'en disconvenons pas; mais dans l'immense majorité des cas, on a simplement affaire à l'inévitable altération des textes par les copistes. Citons un exemple qui nous paraît particulièrement significatif par le fait même qu'il s'agit d'un passage relativement peu important, la généalogie de la famille de Saül dans I Chron. **8** 29-38 et **9** 35-44. Si l'on compare ces deux péricopes, qui devraient être absolument identiques, on n'y compte pas moins de 11 divergences, dont 6 variantes proprement dites, 3 omissions dans **8**, et 2 dans **9**. Il est aisé de s'assurer qu'aucune d'entre elles ne saurait être due à la volonté de l'écrivain, mais qu'elles sont uniquement le fait des copistes. Ce qui est vrai de ce passage l'est également, à des degrés divers, des autres textes énumérés ci-dessus. Il va de soi que les divergences se perçoivent plus facilement et plus complètement quand on étudie l'original hébreu que lorsqu'on lit simplement l'une de nos traductions modernes; pourtant, même dans ce dernier cas, les différences ne manquent pas de frapper l'observateur attentif.

§ **487**. En dehors du contrôle fourni par les passages parallèles, il est encore d'autres indices qui permettent de constater les détériorations que le texte a subies en passant par les mains des copistes. Ainsi, dans Jos. **15** 32, il est dit que les villes du territoire appelé le Négueb (c'est-à-dire le Midi) et appartenant à Juda étaient au nombre de 29; or si l'on compte les noms des localités énumérées, on en trouve près d'une quarantaine. De même, certaines erreurs évidentes

dans les chiffres doivent, selon toute vraisemblance, être imputées à la négligence des scribes. Ainsi dans II Sam. **15** 7, on lit 40 là où il faut évidemment 4 ; ainsi encore il est probable que 42 ans est une faute dans II Chron. **22** 2, et qu'elle ne remonte pas au Chroniste lui-même, car un fils n'est pas plus âgé que son père, et le passage correspondant de II Rois (**8** 26) indique 22 ans.

Enfin, il est de nombreux cas où l'exégète est conduit à reconnaître que le texte hébreu, sous sa forme officielle et pour ainsi dire stéréotypée, présente des inexactitudes, parfois de véritables impossibilités au point de vue de la grammaire, de la syntaxe, du vocabulaire. Il n'est point toujours facile, ni même quelquefois possible de restituer par voie conjecturale le texte primitif ; on en est réduit aux tâtonnements, aux hypothèses plus ou moins incertaines, mais il est du moins une conviction qui s'impose, c'est que le texte a souffert et qu'il ne représente pas la leçon originale.

En présence de ces faits, il est indiscutable que les manuscrits hébreux de l'A. T. ont été, en beaucoup de points, modifiés, c'est-à-dire détériorés au cours des âges par les mains successives qui se les sont transmis et les ont reproduits. Toutefois, déjà longtemps avant les travaux de la Massore et l'adoption du remède radical consistant à rétablir de force l'unité du texte, des mesures moins extrêmes et pourtant efficaces paraissent avoir été prises pour prévenir des avaries ultérieures. C'est probablement à l'essor pris par l'organisation synagogale, sous le régime juif autonome des Maccabées et des rois hasmonéens, qu'il faut attribuer l'initiative et le succès de ces entreprises. L'examen du texte hébreu d'une part, l'étude des Septante d'autre part, prouvent que jusque peu avant l'ère chrétienne aucune mesure restrictive et préservatrice n'avait encore été adoptée. Mais au temps où s'épanouit le pharisaïsme et où s'exerça l'influence prépondérante des scribes et des docteurs, un changement semble s'être produit : la préoccupation d'assurer au texte sacré une certaine fixité prit naissance et porta des fruits. On peut en juger par le fait que l'original hébreu des versions araméenne et syriaque de l'A. T. doit avoir ressemblé d'assez près au texte

qui plus tard reçut la sanction officielle et définitive. Les traductions de la Bible en grec qui succédèrent à celle des Septante, et qui portent les noms d'Aquilas, de Théodotion et de Symmaque, se trouvent dans le même cas et autorisent la même conclusion. Plus tard encore, les travaux de Jérôme sont fondés sur un texte hébreu qui, sans être identique à celui des Bibles massorétiques, n'en diffère qu'à un faible degré.

Ainsi s'acheminait graduellement l'opération décisive qui fut pratiquée par les docteurs juifs, alors qu'éliminant tout manuscrit divergent, ils constituèrent ce qu'on a appelé l'archétype de la Bible hébraïque. Le texte de l'A. T. n'a, dès lors, guère plus d'histoire. Tout au plus peut-on décrire les principaux manuscrits existants, d'ailleurs parfaitement concordants, et signaler les plus anciennes et les plus importantes des éditions imprimées. En revanche, avant l'époque où furent consommées, par un coup d'autorité, l'unification et la fixation du texte, celui-ci a eu une histoire, assez mouvementée à coup sûr mais qu'on ne peut reconstituer qu'à grand'peine, parce que les témoins proprement dits, à savoir les manuscrits anciens, nous font absolument défaut. Il nous est arrivé plus d'une fois d'entendre certaines personnes charitables, mieux intentionnées qu'elles n'étaient informées, nous féliciter de ce qu'il n'y a pas dans l'A. T. ces variantes qui donnent tant de besogne aux exégètes du N. T. Nous n'avons garde d'accepter ces félicitations, et nous nous estimerions heureux si nous disposions, pour les livres de l'ancienne alliance, des précieuses et abondantes ressources que procurent la confrontation des manuscrits et la comparaison des leçons. L'absence de variantes n'est un bien que lorsqu'on a le privilège d'être en possession du manuscrit original, tel qu'il est émané de l'auteur en personne. Mais quand l'ouvrage a été copié et recopié un grand nombre de fois et qu'il s'y est glissé de nombreuses incorrections, c'est un bonheur de rencontrer des manuscrits en nombre, de pouvoir les collationner et de dégager ainsi le texte le plus vraisemblable. Voilà ce que ne peuvent faire, à leur très grand regret, ceux qui s'occupent de l'A. T.; ils en sont ré-

duits à la critique conjecturale qui, bien que fort risquée et sujette à tomber dans l'arbitraire, devient pourtant inévitable et constitue un véritable devoir.

Il convient d'ailleurs de s'entendre : le terme de conjecture ne doit pas être mal interprété. Il ne s'agit pas d'hypothèses en l'air, de caprices et d'imaginations ; la critique conjecturale est soumise à certaines règles, elle opère sur des bases déterminées. Il peut lui arriver de faire fausse route, quelquefois ou même souvent : ce n'est pas une raison pour qu'on la condamne à priori. Ceux-là mêmes qui la pratiquent ne se dissimulent point ses imperfections et ses dangers, mais ils se voient forcés d'y recourir et font de nécessité vertu. Et d'autre part ceux qui la combattent et qui soutiennent qu'il faut s'en tenir au texte massorétique sont quelquefois contraints d'abandonner leur principe et de procéder à une correction qui leur paraît s'imposer.

§ **488**. Ce qui importe avant tout, c'est la méthode. Le critique doit se fonder sur certaines considérations qui lui assurent une base pour son travail. Lorsqu'il se trouve en présence d'un passage qui lui paraît offrir quelque insurmontable difficulté, il est tout naturellement conduit à supposer qu'une erreur involontaire a été commise par un copiste. La conjecture qu'il émettra sera d'autant plus acceptable qu'elle rendra mieux compte des circonstances qui auront occasionné la bévue commise. On peut, à cet égard, procéder à un classement des éventualités admissibles.

A. Le copiste peut avoir mal lu son modèle. Les lettres de l'alphabet hébreu se ressemblent parfois entre elles. L'exemple le plus frappant est celui du D (ד) et de l'R (ר) ; il n'est pas de commençant qui ne s'y soit laissé prendre, et, si cela arrive avec des textes imprimés, à plus forte raison la confusion se produira-t-elle sur des manuscrits. Dans les Nombres, il est fait mention à plusieurs reprises d'un chef gadite, nommé Eliasaph : dans **1** 14, **7** 42, 47, **10** 20 son père est appelé Déuel, tandis que pour le même personnage nous lisons dans Nombr. **2** 14 Réuel[1]. D'autres consonnes encore ont des

[1] Je cite naturellement d'après l'hébreu. Dans la version Segond, édition

formes très analogues, ainsi le Y (י), le W (ו), le Z (ז) et le N (נ, surtout sous la forme finale ן), le H (ה) et le Kh (ח), le B (ב) et le K (כ). Il faut d'ailleurs se rappeler encore qu'avant l'adoption de l'écriture carrée, les livres de l'A. T. étaient rédigés dans la vieille écriture hébraïque, et celle-ci présentait des chances de confusion différentes, mais non moins réelles.

B. Le copiste peut avoir mal entendu la dictée qu'on lui faisait. Dans ce cas, ce n'est pas la forme des lettres, c'est leur son qui produit l'erreur. Les deux consonnes T (ט et ת), le K et le Q (כ et ק), les diverses sibilantes et les diverses gutturales pouvaient être prises l'une pour l'autre. L'erreur était plus naturelle encore quand il s'agissait des lettres quiescentes.

C. Le copiste peut avoir sauté une lettre. Ainsi dans les deux passages parallèles I Chron. **9** 5 et Néh. **11** 5, le même personnage est appelé Asaja et Maaséja, deux noms qui, la vocalisation mise à part, ne diffèrent que par une seule lettre, M.

D. Le copiste peut avoir transposé deux lettres. Ainsi l'homme appelé Samlaï dans Esdr. **2** 46 s'appelle Salmaï dans Néh. **7** 48.

E. Le copiste peut avoir omis un mot entier. Les deux passages parallèles de I Chron. **8** 29-38 et **9** 35-44 (cités ci-dessus, II, p. 329, 550) en fournissent plusieurs exemples. Un autre cas célèbre est celui des fils de Samuel (comp. I Chron. **6** 28 avec I Sam. **8** 2; et voir plus haut, II, p. 327, n. 2); le nom de Joël ayant été négligé par un copiste, on lui a fabriqué un substitut artificiel, Vaschni, en se servant des lettres qui signifiaient « et le second ».

F. Le copiste peut avoir sauté toute une phrase. Cette faute se commet surtout lorsque deux phrases successives commencent ou finissent par le même mot ou par les mêmes mots. L'œil, après s'être porté sur le premier de ces groupes de lettres identiques, se fixe ensuite, quand il s'agit de poursuivre la copie, sur le second groupe et il en résulte qu'un

princeps de 1874, on trouve Réuel dans **10** 20, ce qui a été corrigé, avec raison, dans les éditions ultérieures.

passage plus ou moins étendu est ainsi passé sous silence. C'est ce qui est arrivé, par exemple dans Jug. **16** 13-14 ; voir plus haut, I, p. 289, n. 2, et comp. aussi II, p. 332, n. 1 et 346, n. 1. Le cas en question est celui qu'on nomme *homoioteleuton*.

G. Le copiste peut avoir été trompé par la *scriptio continua* dont il a été parlé plus haut (II, p. 536).

H. Le copiste peut avoir introduit dans le texte des gloses marginales explicatives : voir par exemple Jug. **3** 22-23, Es. **7** 17, 20, **8** 7, etc. Ou bien telle phrase, sautée par inadvertance et rajoutée en marge, peut, dans une copie ultérieure, être rentrée dans le texte, mais au mauvais endroit : ainsi Deut. **1** 2, dont la place véritable serait après le v. 19.

A cette liste de possibilités, on pourrait sans doute encore en ajouter d'autres, mais, telle qu'elle est, elle suffit pour prouver, avec les exemples à l'appui, que la correction de textes ne se fait point à l'aventure et que, si elle est délicate et souvent sujette à caution, elle ne s'en impose pas moins. Elle ne dénote point, comme on l'en accuse parfois, un manque d'égards ou de respect pour les écrivains bibliques. Bien au contraire, elle part de l'idée qu'on ne doit pas imputer à ces auteurs la responsabilité des contresens, des obscurités, des fautes de grammaire qu'on rencontre dans les textes. Il est plus plausible d'en attribuer l'origine aux copistes, et il vaut mieux chercher à restituer le sens primitif que de subir passivement les déformations survenues par la suite.

§ **489**. Pour les livres poétiques, on possèderait l'instrument le plus efficace pour reconstituer le texte original si l'on était au clair sur les règles de la métrique hébraïque. Il serait facile alors de supprimer les longueurs, de constater les lacunes et de chercher à les combler, enfin de rectifier la teneur des poèmes. Malheureusement les essais nombreux, parfois très ingénieux et pénétrants, qui ont été tentés pour démêler les principes qui régissaient en hébreu la composition poétique, n'ont pas encore abouti à des résultats suffisamment précis et qu'on puisse considérer comme définitifs. Il y a toutefois, hâtons-nous de le dire, d'importants progrès

réalisés à ce point de vue, et la reconstitution du texte des écrits poétiques en a déjà bénéficié.

De plus, la critique conjecturale, quand il s'agit du texte de l'A. T., n'est pas aussi complètement dénuée de ressources auxiliaires que l'absence de variantes proprement dites pourrait le faire supposer. Pour la Thora, tout au moins, elle peut recourir au Pentateuque samaritain. Sans doute, il convient, en employant ce document, d'être sur ses gardes et de se souvenir que certaines divergences peuvent tenir à des préoccupations particularistes. Ainsi dans Deut. **27** 4 le texte samaritain substitue le Garizim à l'Ebal du texte massorétique, et dans le même chapitre, 11-13, il intervertit le rôle assigné à ces deux montagnes. On explique communément ce fait de la manière suivante : les Samaritains, après avoir fait choix du Garizim pour être leur montagne sainte et y avoir bâti leur temple, auraient rectifié le texte de la Thora pour donner au Garizim la place prééminente. Il est vrai qu'on pourrait suggérer l'interprétation inverse et prétendre que ce sont les Juifs qui ont effectué la transposition pour faire pièce à ceux qu'ils considéraient comme des schismatiques. Quoi qu'il en soit, dans l'une et dans l'autre hypothèse, le changement est volontaire. Mais, dans l'immense majorité des cas, les variantes du texte samaritain n'ont pas ce caractère intentionnel, et sur leur nombre — il y en a environ 6000, — il en est qui certainement offrent une leçon préférable. Par exemple, dans Gen. **4** 8, après les mots : « Et Caïn dit à Abel son frère », le samaritain a : « Sortons aux champs », ce qui manque dans l'hébreu; les Septante ont aussi ce membre de phrase [1]. Dans les généalogies des ch. **5** et **11** de la Genèse, les chiffres indiqués par le Pentateuque samaritain diffèrent de ceux qu'on lit dans la Bible hébraïque ainsi que de ceux des Septante, et pourraient bien être les plus authentiques, surtout au ch. **5**. D'autres divergences ont un caractère doctrinal : le samaritain substitue systématiquement les angélophanies aux théophanies de l'hébreu, et sur ce point-

[1] Nos versions éludent la difficulté et masquent la lacune de l'hébreu en substituant « Caïn parla » à « Caïn dit »; mais cette traduction est injustifiée.



là il ne paraît pas qu'il faille lui attribuer la priorité. D'une façon générale, il faut user d'une grande prudence en utilisant ce document, en raison même de sa provenance; mais il serait fâcheux, il serait même absurde de se priver à priori des lumières qu'on peut en tirer. Un fait curieux, qui n'est point sans portée, mais qui n'a point encore été suffisamment expliqué, c'est que le Pentateuque samaritain, dans bon nombre de ses leçons divergentes, se rencontre avec la version des Septante.

Cette traduction, du reste, grâce à son antiquité, constitue également une aide précieuse pour la critique du texte de l'A. T. Il vaudrait encore bien mieux, cela va sans dire, que nous eussions entre les mains les manuscrits originaux dont se sont servis les traducteurs alexandrins. Mais, une fois que nous devons nous en passer, nous pouvons du moins dans une large mesure les reconstituer d'après la version qui les reproduit. Nous reviendrons plus bas sur la traduction des Septante et ses caractères distinctifs.

Jusqu'ici nous avons étudié les accidents survenus, au cours des âges, au texte de l'A. T. par la faute des copistes; c'est ce qu'on peut appeler les changements involontaires. Il en est d'autres qui ont été au contraire le résultat d'une volonté. En d'autres termes, le copiste peut fort bien avoir fait une correction de propos délibéré afin d'introduire ce qui lui semblait être une amélioration. Quiconque a corrigé des copies manuscrites ou des épreuves d'imprimerie sait qu'il arrive aux scribes et aux typographes, avec d'excellentes intentions, de dénaturer le sens d'un passage. Ainsi, lorsqu'il y a plusieurs verbes qui se suivent sans que les sujets soient énoncés, il peut en résulter de l'ambiguïté; le copiste, pour y remédier, insérera un sujet et risquera de se tromper[1]. La comparaison du texte hébreu avec celui des Septante fait à diverses reprises constater des cas de ce genre. Il importe, en les

[1] Les traducteurs en font quelquefois autant. Ainsi dans II Rois 3 8, il y a deux fois : « Et il dit ». La version Segond donne Joram comme sujet au second de ces verbes. Il serait tout aussi légitime — et à mon sens préférable, — de faire de Joram le sujet du premier verbe et par conséquent de Josaphat le sujet du second.



examinant, de rechercher et de déterminer le mobile auquel le copiste a obéi. Quelquefois d'ailleurs ce n'est pas simplement affaire individuelle : certains changements volontaires sont dus à la pression qu'exerce la coutume à un moment donné. Ainsi, à une époque que l'on ne saurait préciser, l'usage paraît s'être établi de ne plus prononcer le nom détesté et méprisé de Baal, et de le remplacer par l'expression « la honte » (en hébreu : *Boscheth*). C'est ainsi que les Septante ont *ἡ αἰσχύνη*[1] dans I Rois **18** 19, 25 et *τὸ προσόχθισμα* dans I Rois **11** 33. Cette substitution a été pratiquée jusque dans le texte hébreu des livres de Samuel, où les noms d'Ischbaal, Meribbaal, Jerubbaal sont devenus Ischboscheth, Mephiboscheth, Jerubboscheth[2]. En revanche dans les Chroniques et dans les Juges, cette modification n'a point été effectuée. Le même nom de Baal a également disparu du nom d'un fils de David (II Sam. **5** 16; comp. I Chron. **3** 8, **14** 7); dans ce cas-là c'est le nom de Dieu (El), qui a remplacé celui qu'on voulait éliminer[3]. On peut classer dans une catégorie analogue certains passages où il est parlé de l'arche, et où le texte primitif portait vraisemblablement la mention de l'éphod. Tel paraît être le cas de I Sam. **14** 18 (comp. en effet I Sam. **7** 1, II Sam. **6** 1) et de I Rois **2** 26 (comp. I Sam. **23** 6; voir toutefois II Sam. **15** 29). Il est naturellement très difficile d'arriver sur ces points-là à des conclusions quelque peu sûres.

§ **490**. L'exposé ci-dessus est destiné à prouver que l'on commettrait une grave erreur en s'imaginant que le texte de l'A. T. se soit conservé intact et qu'il ne présente aucune trace de défectuosité. Il ne faudrait pourtant pas tomber dans l'extrême opposé et prétendre que les livres de l'A. T. nous sont parvenus complètement défigurés et dans une condition

[1] Ainsi s'explique, selon toute apparence, le τῇ Βάαλ de Rom. **11** 4.

[2] Pour ce dernier, la vocalisation massorétique (II Sam. **11** 21) est Jerubbéscheth (voir en revanche I Sam. **12** 11). Quant à Meribbaal, on ne s'est pas borné à en faire Meribboscheth, on a poussé plus loin la transformation, probablement avec une nuance péjorative. Comp. plus haut, I, p. 326, n. 1, 329, n. 1, II, p. 379.

[3] Voir plus haut, I, p. 326, n. 1, II, p. 334, n. 1, p. 380.

à peu près irrémédiable. Sans doute on peut y relever de nombreuses incorrections; les retouches, les remaniements, les annotations ne leur ont point fait défaut. Mais en somme, si l'on considère l'antiquité de ces écrits et les vicissitudes par lesquelles ils ont passé, on peut encore se féliciter de l'état dans lequel ils se présentent à nous. Un indice favorable qu'on peut relever dans ce sens, c'est le fait que dans les portions de la Genèse et du Psautier où le nom de Yahvé est systématiquement évité, les copistes ne l'ont que très rarement introduit par mégarde ; ce détail parle en faveur de leur exactitude, ou du moins il atteste qu'on soumettait leur œuvre à une certaine surveillance. La comparaison du texte de l'A. T. avec les inscriptions de Méscha et de Siloé paraît aussi attester qu'on l'a moins « modernisé » qu'on ne pourrait le craindre.

Au surplus, on peut dire qu'il est dans le tempérament juif, tel qu'il s'est formé à l'époque des scribes et des pharisiens, de se montrer soigneux des détails, minutieux et même méticuleux. Le Talmud renferme des recommandations à l'adresse des écrivains chargés de recopier les livres saints; il les exhorte par exemple à ne pas confondre les lettres qui se ressemblent, et il prescrit la défiance à l'égard des copistes qui ne seraient pas juifs. Les préoccupations religieuses des juifs ont certainement eu pour résultat de leur inspirer un zèle croissant pour la conservation de leur texte sacré. En outre, un mobile d'un autre ordre est venu agir dans le même sens, à savoir la réaction contre la version des Septante. Les juifs d'Asie, palestiniens et babyloniens, se trouvaient en opposition fréquente avec leurs coreligionnaires alexandrins, et cette tendance ne fit que s'accentuer lorsque l'Eglise accorda sa faveur aux Septante. Au début de l'ère chrétienne, nous voyons encore des juifs de Palestine, tels que Josèphe et les écrivains apostoliques, se servir couramment de la traduction grecque et y prendre leurs citations. Mais le changement ne tarda pas à se produire, et le judaïsme témoigna à la fois son antipathie pour la version alexandrine et son attachement de plus en plus exclusif et servile pour le texte hébreu. De là les travaux des rabbins,

fixant définitivement le texte de l'A. T. et l'entourant de tout un ensemble de remarques. Cette œuvre porte le nom de Massore, terme dérivé du verbe araméen *mesar*, transmettre, et signifiant par conséquent tradition. Quant aux auteurs anonymes qui ont collaboré à cette tâche, le judaïsme les appelle les « maîtres de la Massore » ; nous les nommons communément les massorètes, et le texte hébreu, tel qu'ils l'ont établi, texte massorétique.

L'œuvre de ces rabbins du v[e] siècle et des siècles suivants se décompose en trois. En premier lieu, ils ont fixé le texte d'une façon désormais invariable ; toutefois leur travail dans ce domaine n'est pas une complète innovation, car déjà avant eux la tendance avait prévalu, comme il a été dit plus haut, de donner au texte de l'A. T. une fixité plus grande. En second lieu ils ont muni ce texte du système complexe des voyelles et des accents ; cette entreprise s'est même faite parallèlement en Palestine et en Babylonie, d'après deux systèmes différents dont l'un a fini par remporter sur l'autre une victoire décisive (voir plus haut, I, p. 48-49). En troisième lieu enfin, ils ont accompagné le texte de nombreuses annotations, et c'est ce dernier champ d'activité des massorètes qu'on désigne habituellement, d'une façon plus spéciale, sous le nom de Massore. Naturellement ces observations n'ont pu être recueillies et formulées qu'après la fixation et la vocalisation du texte ; elles représentent donc, chronologiquement parlant, le dernier fruit du labeur des massorètes. Nous allons énumérer quelques-unes des classes dans lesquelles on peut faire rentrer les remarques enregistrées dans les notes massorétiques.

§ **491.** Le manuscrit adopté comme archétype par les autorités juives et destiné à être désormais reproduit à l'exclusion de tout autre présentait certaines particularités d'ordres divers et d'importance inégale ; il s'agissait de les faire passer sans faute dans toutes les copies, et pour cela de les signaler et si possible de les expliquer.

De ce nombre sont les *points extraordinaires*. Certaines lettres du texte hébreu sont surmontées d'un point : tantôt c'est le cas de toutes les lettres d'un mot, tantôt seulement

d'une lettre isolée. On peut chercher à s'expliquer ce fait de diverses manières, en supposant par exemple que dans le manuscrit modèle ces points indiquaient qu'un mot, une lettre devaient être biffés, ou bien au contraire qu'ayant été biffés à tort, ils devaient être rétablis [1]; peut-être aussi ces signes distinctifs dénotaient-ils certaines hésitations provenant de causes variées. Les rabbins, comme nous l'apprennent le Talmud, les midrasch et saint Jérôme, s'évertuaient à donner des interprétations de ces points, fondées sur l'allégorie ou sur de singulières considérations théologiques.

Une autre particularité, ce sont les *lettres majuscules* et *minuscules*. Il ne faut pas entendre par là des caractères de forme différente, mais simplement des lettres d'une autre dimension que le texte habituel, les unes plus grandes, les autres moindres. Les majuscules sont au nombre d'une trentaine. Certaines d'entre elles, comme la première lettre de la Genèse et des Chroniques, se justifient tout naturellement par leur position au début d'un livre. Les rabbins ne se sont pas contentés d'une explication aussi simple, et en ont cherché une autre plus raffinée [2]. Une autre majuscule se rencontre dans un mot de Lév. **11** 42; c'est, affirme-t-on, la lettre du milieu du Pentateuque. On en trouve encore d'autres (voir par exemple Deut. **18** 13, **32** 6, Ps. **80** 16, **84** 4, Ruth **3** 13), qui proviennent peut-être d'une correction : quand, à une lettre fautive déjà écrite, on en superpose une autre, celle-ci est volontiers plus forte, plus grosse. Les minuscules sont un peu moins fréquentes [3]. Leur petitesse tient sans doute au fait qu'omises par mégarde, elles ont été ensuite réintroduites dans le texte entre deux lettres déjà écrites.

[1] Il y a dans l'A. T. une quinzaine d'exemples de points extraordinaires. Voici quelques passages où on les rencontre : Gen. **18** 9, **19** 33, **37** 12, Nombr. **3** 39, **9** 10, **21** 30, Ps. **27** 13.

[2] La première lettre de la Genèse est un *beth* dont la valeur numérique est 2 : il y aurait là une allusion à la *double* création du ciel et de la terre. La première lettre des Chroniques, initiale du nom d'Adam, est un *aleph*, dont la valeur numérique est 1 : allusion au fait qu'Adam est le *premier* homme.

[3] Voir entre autres Gen. **2** 4 (où les rabbins font intervenir un rapprochement avec le nom d'Abraham), **23** 2, **27** 46, Ps. **27** 5, Prov. **28** 17.

Les lettres dites *suspendues* peuvent également devoir leur origine à une omission réparée après coup (voir par exemple Job **38** 13, 15). Toutefois celle de Ps. **80** 14 passe pour être la lettre du milieu du Psautier. Et quant au *noun* suspendu de Jug. **18** 30, il paraît procéder du désir de transformer Moïse en Manassé (comp. plus haut, I, p. 134, 303, n. 1).

Mentionnons enfin les lettres dites *inversées* ; ce sont toujours des *noun*. On ne les rencontre qu'en deux endroits : 1° dans Ps. **107** 23-28, 40, et 2° dans Nombr. **10** 34-36. Dans ce dernier cas, l'intention paraît avoir été de mettre en quelque sorte ce passage entre crochets, soit pour marquer son importance, soit pour indiquer qu'il ne se lie ni à ce qui précède, ni à ce qui suit (comp. plus haut, I, p. 75, n. 3). Les rabbins ont découvert une autre interprétation ; d'après eux, ces lettres retournées signifient que, devant Israël, les ennemis tournent le dos et s'enfuient. Quant au Ps. **107**, l'origine des sept lettres renversées qui s'y trouvent ne s'explique pas aisément. Les éditions ordinaires de l'A. T. les omettent d'ailleurs.

Ces particularités sont déjà, sinon toutes, du moins plusieurs d'entre elles, mentionnées dans le Talmud, ce qui prouve leur ancienneté : lors des travaux des massorètes (v^e-viiie siècles) elles existaient déjà, et ont été toujours reproduites systématiquement. On peut en conclure que le choix du manuscrit archétype, qui forme le premier acte de l'œuvre complète accomplie par les rabbins, a certainement précédé l'époque des massorètes proprement dits. Quelques-uns en font même remonter la date jusqu'au règne d'Adrien, au moment de la grande insurrection juive de Bar-Kokba et du célèbre rabbin Akiba ; il existe une tradition, très postérieure, il est vrai, d'après laquelle un manuscrit unique de l'A. T. hébreu aurait été sauvé lors de la prise sanglante de la citadelle de Béther, en 135. Même en supposant qu'il y ait là une certaine exagération, il demeure en tout cas possible et à certains égards probable que dès le IIe ou le IIIe siècle de l'ère chrétienne, un manuscrit déterminé de l'A. T. a joui d'une sorte de primauté, devenue par la suite une souveraineté exclusive.

§ **492**. Les opérations des massorètes, dont il nous reste à parler, portent un caractère qui, comme on peut s'y attendre, n'a rien de créateur, de novateur. Au contraire, leur nature, leur raison d'être et leur but sont essentiellement conservateurs. Il s'agissait de veiller avec anxiété sur le maintien du texte consacré, traditionnel et officiel. On peut grouper sous quatre chefs les renseignements contenus dans les notes massorétiques.

1° Malgré le respect quasi superstitieux qu'inspirait aux massorètes le texte de l'A. T., il ne leur a pas été possible de méconnaître la nécessité d'y apporter certaines corrections, tantôt pour le rendre intelligible, tantôt pour l'adapter à la lecture à haute voix. Ils ont été amenés ainsi à distinguer entre le *ketib* (*scriptum*, ce qui est écrit) et le *qeri* (*lectum* ou *legendum*, ce qui est lu ou ce qu'on doit lire). Ils ont trouvé, par exemple, qu'il y avait dans le texte certaines consonnes superflues, parfois même des mots entiers de trop : ils ont alors eu soin de noter qu'on devait les omettre à la lecture et ne les ont pas munis de points-voyelles. Réciproquement, il leur a paru qu'il manquait, ici et là, telle lettre ou tel mot indispensable : ils ont indiqué qu'il fallait le suppléer, et, laissant à cet effet dans le texte un espace vide, ils se sont bornés à y inscrire la ou les voyelles nécessaires pour prononcer la syllabe ou le mot absent. D'autres fois encore, constatant l'urgence de remplacer une lettre du texte par une autre, peut-être même deux ou trois lettres par deux ou trois autres, ils ont formulé en note la correction qu'ils estimaient devoir adopter. Ce qui caractérise toutes ces opérations, c'est que le texte des consonnes demeure absolument intact : nul n'ose y introduire le moindre changement, et l'on se contente de suggérer discrètement, dans les annotations, qu'il faut se résigner à une modification[1].

Ces *qeri* ne sont donc point des variantes, ce sont des rectifications, jugées nécessaires par les rabbins. Il en est,

[1] Dans le premier des trois cas énoncés ci-dessus, la Massore a : *ketib velo qeri* (*scriptum sed non legendum*) ; dans le second elle a : *qeri velo ketib* (*legendum sed non scriptum*) ; enfin dans le troisième elle met simplement : *qeri* (*legendum*). Les mots *ketib* et *qeri* sont araméens.



sur le nombre, qui nous paraissent justifiées, et d'autres au contraire où nous donnons résolument raison au *ketib ;* parfois les deux leçons sont parfaitement équivalentes.

Il est encore une autre sorte de *qeri*. Lorsque le texte renferme une expression trop crue, de nature à blesser les convenances, on y substituait, à la lecture, un terme euphémique, et les massorètes ont toujours eu soin de l'indiquer en note. Une correction analogue, procédant de la crainte de prononcer le nom de Dieu, c'est le remplacement constant du tétragramme sacré (Yahvé) par le mot *Adonay*, Seigneur. Les voyelles qui accompagnent dans le texte les consonnes du tétragramme sont celles d'*Adonay*, et de là est née, par erreur, la forme hybride et injustifiable Jéhova[1]. L'A. T. renfermant plusieurs milliers de fois le mot Yahvé, les massorètes ont considéré que le changement en *Adonay* était convenu une fois pour toutes, et se sont dispensés d'insérer à chaque fois la note qui le signale. C'est ce que l'on appelle un *qeri* « perpétuel ». Il y en a encore d'autres exemples, se rapportant à la lecture des mots Jérusalem et Issacar, et à certaines particularités graphiques du Pentateuque, dont nous avons parlé plus haut (I, p. 271).

§ **493**. 2° Les massorètes ont parfois, mais rarement, enregistré des variantes. Il faut distinguer ici entre celles qu'ils ont remarquées eux-mêmes dans les manuscrits et celles dont ils doivent la connaissance à une tradition antérieure. Les premières sont très insignifiantes, elles ne portent que sur les voyelles et les signes de ponctuation. Leur intérêt et leur portée sont minimes. Les autres ont une importance un peu plus grande ; encore ne faut-il pas se l'exagérer. Elles sont d'ailleurs en nombre très restreint, et se partagent en deux catégories, *ittour sopherim* (*ablatio scribarum*) et *tikkoun sopherim* (*correctio scribarum*). Les cas d'*ittour* sont en tout au nombre de cinq dans l'A. T. : ils consistent dans la suppression d'un *vav*. Les cas de *tikkoun* sont un peu plus nombreux et plus importants ; ils consistent en modifications

[1] Lorsque, dans le texte, le mot *Adonay*, comme cela arrive souvent, précède le tétragramme, on donne à ce dernier les voyelles du mot *Elohim*, Dieu, et on lit *Adonay Elohim*, pour éviter une répétition.



du texte, indépendamment de la vocalisation. Aucune de ces variantes ne va bien profond et n'influe d'une façon sensible sur l'interprétation.

Ajoutons encore qu'après la clôture des travaux massorétiques proprement dits, toute préoccupation relative à la constatation de certaines variantes ne s'est pas éteinte immédiatement. C'est d'ailleurs sur le terrain de la vocalisation que s'est poursuivie cette controverse, si l'on peut employer ce terme qui est presque trop fort pour caractériser un débat aussi circonscrit. Il y a eu, dans ce domaine, des tendances divergentes dans les deux centres de culture juive, celui de Tibériade et celui de Soura en Babylonie. Plus tard encore, au xe siècle, apparaissent les noms de deux rabbins célèbres, Ben-Ascher et Ben-Nephthali, le premier palestinien, le second babylonien. Les systèmes de ces deux champions rivaux présentaient certaines dissemblances ; c'est celui de Ben-Ascher qui a prévalu et qui est devenu la doctrine orthodoxe du judaïsme en matière de vocalisation.

3° La Massore enregistre aussi, avec le plus grand soin, toutes les particularités du texte et attire expressément sur elles l'attention du lecteur. Nous entendons par là non pas seulement les points extraordinaires, les lettres majuscules et minuscules, suspendues ou inversées, mais encore de nombreux détails relatifs à la vocalisation, à l'emploi de telle ou telle voyelle, brève ou longue, à la pause, aux accents, à la présence ou à l'absence d'un signe de ponctuation, etc. C'est donc une sorte de commentaire perpétuel, ne laissant passer aucune des remarques que suggère l'état du texte.

4° Les massorètes se sont enfin livrés à des calculs variés et prolongés sur toutes sortes de sujets concernant le texte biblique. Ils ont compté le nombre des lettres de l'A. T. tout entier et sont arrivés au chiffre de 815 280. Sur ce nombre, il y a 42 377 *aleph*, 38 218 *beth*, 29 537 *guimel*, etc. ; la lettre la plus fréquente est le *mem*, dont il y a 77 778, et la plus rare le *teth*, qui ne revient que 11 052 fois. Les calculs massorétiques ont aussi porté sur le nombre des mots et des lettres que contient chaque livre biblique ; pour chacun, le mot du milieu et la lettre du milieu ont été soigneusement

notés. Puis on a compté les versets[1] : les massorètes en ont trouvé 23206. Voici quel est, pour chaque livre du Pentateuque, le nombre des versets, ainsi que le verset du milieu.

Genèse :	1534.	— **27** 40.
Exode :	1209.	— **22** 28.
Lévitique :	859.	— **15** 7.
Nombres :	1288.	— **17** 5.
Deutéronome :	955.	— **17** 10.

Les massorètes ont encore remarqué que le plus long verset de la Bible est Jér. **21** 7, qui a 42 mots et 160 lettres. Ils ont compté que *samek* est la lettre qui se présente le plus rarement au commencement et à la fin des mots. Bref, ils ont dénombré tout ce qui pouvait, dans le texte de l'A. T., faire l'objet d'une addition. Tout ce travail nous apparaît comme peu important, pour ne pas dire futile. Il n'y a pas moins quelque intérêt à le signaler, quand ce ne serait qu'à titre d'indice sur la mentalité des massorètes et comme preuve des soins minutieux dont ils ont entouré le texte biblique.

Où se trouvent tous ces renseignements? Pour répondre à cette question, il faut commencer par distinguer entre la grande Massore, recueil très étendu et très complet, qu'on ne trouve pas dans les Bibles hébraïques ordinaires, et la petite Massore, beaucoup plus restreinte, insérée en général dans les éditions usuelles, mais parfois encore abrégée et partielle. Il semblerait naturel de penser que la petite Massore est un extrait de la grande, mais cette explication simple et plausible ne saurait être maintenue lorsque l'on constate que la petite Massore renferme des éléments étrangers à la grande. Il faut donc admettre que, quoique apparentées l'une à l'autre, ces deux œuvres sont pourtant de provenance différente.

Une partie des données massorétiques accompagne, sous forme de notes, le texte biblique : c'est ce qu'on nomme la Massore marginale. Le reste se trouve à la suite de chacun des livres : c'est la Massore finale.

[1] Mon ancien maître, le professeur Segond, nous disait dans son cours avoir refait ce calcul et avoir obtenu 23 212.

CHAPITRE III

Les Versions de l'Ancien Testament.

§ **494**. Il y aurait un ouvrage entier à écrire sur les traductions de la Bible, ou plutôt on composerait aisément plusieurs livres sur ce vaste et important sujet. Nous nous bornerons à quelques indications sommaires, dans le but d'orienter nos lecteurs, et non point avec la pensée de faire un exposé complet : ici, plus qu'ailleurs encore, une semblable tentative serait en contradiction avec notre dessein.

I. Les versions grecques.

Des versions grecques de l'A. T. et même de toutes les traductions bibliques en général, la plus ancienne et la plus importante est celle qu'on nomme la version alexandrine ou version des Septante. La première de ces désignations est la plus recommandable, parce qu'elle a un caractère vraiment scientifique ; la seconde est pourtant la plus communément usitée et il serait difficile d'en faire complètement disparaître l'emploi. Elle présente un réel inconvénient, celui de procéder d'une donnée légendaire. Il existe en effet un document qui a la prétention de décrire les origines de cette version. C'est une lettre, censée écrite par un Grec, Aristée, vivant à la cour de Ptolémée II Philadelphe (284-247), et adressée par lui à son frère Philocrate. Il y rapporte les faits suivants. Le célèbre Démétrius de Phalère aurait conseillé à Ptolémée de faire faire une traduction grecque des livres sacrés des Juifs. A cet effet, le roi se serait efforcé de conquérir la reconnais-

sance et la faveur des Juifs, en accordant la liberté à tous les esclaves de leur nation qui se trouvaient en Egypte, et il y aurait réussi. En réponse à l'envoi d'une députation royale à Jérusalem, de laquelle faisait partie Aristée, le grand prêtre aurait fait partir pour l'Egypte 72 hommes, 6 de chaque tribu, et leur aurait remis un exemplaire complet des Saintes Ecritures en hébreu, écrit en caractères d'or. Réunis dans un bel édifice, dans l'île de Pharos, les 72 Juifs auraient achevé en 72 jours la traduction intégrale de l'A. T., Démétrius fonctionnant comme secrétaire. L'œuvre une fois terminée, on aurait convoqué « la multitude des Juifs », Démétrius aurait donné lecture de la traduction, accueillie par des applaudissements unanimes, et Ptolémée ravi aurait comblé les traducteurs des plus riches présents.

Philon fait un récit analogue. Il ne nomme pas Aristée, ni par conséquent la lettre que celui-ci aurait écrite, mais il s'accorde avec elle sur tous les points principaux, et ajoute encore certains détails. Ainsi il rapporte que, sous l'influence d'une inspiration d'en haut, les traducteurs ont toujours été pleinement d'accord entre eux ; il ajoute aussi que de son temps on célébrait chaque année une fête, dans l'île de Pharos, en souvenir de l'événement en question.

Josèphe cite expressément Aristée et reproduit sa narration. Dès lors, la tradition, solidement établie, se transmet d'un Père de l'Eglise à l'autre, et reçoit au fur et à mesure des enjolivements variés. Justin Martyr réduit le chiffre des traducteurs de 72 à 70 ; il raconte qu'on les enferma dans 70 cellules distinctes, qu'ils firent chacun de son côté la traduction complète de l'A. T., et qu'au bout d'une période identique pour tous, ils produisirent les résultats de leurs travaux, absolument concordants et sans différence aucune. On rencontre les mêmes données chez Clément d'Alexandrie, chez Irénée, chez Augustin. Epiphane maintient le chiffre de 72, et place les traducteurs deux par deux dans 36 cellules. Tandis que, d'après la lettre d'Aristée et de Philon, les livres traduits pourraient n'être que ceux du Pentateuque, les Pères n'hésitent pas à étendre l'opération à tout l'A. T. ; tels d'entre eux y font même rentrer les Apocryphes.

C'est un savant anglais, Hody, qui, dans un livre publié à Oxford en 1705, a eu le mérite de démontrer le caractère purement légendaire du récit contenu dans l'Epître d'Aristée, et d'établir du même coup l'inauthenticité de cette dernière. Les prétendus faits rappelés ci-dessus constituent un tissu d'impossibilités : c'est là un résultat universellement admis. Ainsi il faut mettre de côté non seulement Aristée, mais aussi les témoignages de Philon, de Josèphe et des Pères.

La question se complique encore du fait qu'il existe un autre document, conservé par Eusèbe, au moins d'une façon fragmentaire. C'est l'écrit d'un Juif, nommé Aristobule, qui vivait vers le milieu du IIe siècle av. J.-C., sous Ptolémée VI Philométor (180-146). D'après ce témoignage aussi, Ptolémée II Philadelphe et Démétrius de Phalère auraient été mêlés en quelque manière à l'œuvre de traduction des livres sacrés des Juifs ; toutefois les autres détails de la légende ne reparaissent pas ici. L'inauthenticité de l'écrit d'Aristobule n'est pas aussi généralement reconnue que celle de la lettre d'Aristée ; cependant la grande majorité des critiques la considèrent comme une contrefaçon, et quelques-uns la croient d'origine chrétienne. Il est pourtant des auteurs, en petit nombre, qui admettent la crédibilité de ce document. Le trait le plus saillant de la conception représentée par ce récit, comme du reste aussi par la légende d'Aristée, c'est que l'idée de traduire en grec les livres de l'A. T. serait venue du dehors, et n'aurait pas pris naissance dans les besoins religieux du judaïsme alexandrin : ce serait un monarque païen qui, sur le conseil d'un Grec éminent, aurait donné la première impulsion. On peut défendre la justesse de ce point de vue, et affirmer, comme le fait en particulier Wellhausen, que les exigences liturgiques n'imposaient pas du tout la traduction de la Bible en grec, et que dans le culte une interprétation orale suffisait pleinement.

§ **495**. Il règne, comme on le voit, une certaine obscurité sur ce sujet des origines premières de la version grecque alexandrine. Ce qui paraît en tout cas démontré, c'est que l'A. T. n'a pas été traduit d'emblée dans son ensemble, et que la version des divers livres n'a pas été exécutée d'après

un plan systématique et d'une façon homogène. Il est extrêmement probable que la traduction grecque du Pentateuque a précédé tout le reste ; puis est venue sans doute celle des Nebiim. Nous savons, par la préface du petit-fils du Siracide que, vers 130 av. J.-C., il existait une version grecque, non seulement de la Loi et des Prophètes, mais encore de livres formant une troisième catégorie. Il est naturellement impossible de déterminer lesquels des Ketoubim étaient alors déjà traduits et lesquels ne l'étaient pas encore.

Ce qu'il faut relever, c'est la variété que l'on constate dans la manière dont les divers livres ont été traduits. Même la version du Pentateuque est loin de présenter un caractère d'unité, et cette diversité s'accentue encore dans les autres livres. Tantôt les traducteurs ont procédé avec un littéralisme excessif, reproduisant l'original presque mot à mot ; c'est le cas des Chroniques, de l'Ecclésiaste, du Cantique. Tantôt ils ont, au contraire, usé d'une grande liberté, comme par exemple dans Esdras, Esther, Daniel. Les mêmes termes ne sont pas rendus systématiquement dans les différents livres. Ainsi dans le Pentateuque et dans Josué les Philistins s'appellent *Φυλιστιείμ* et partout ailleurs *Ἀλλόφυλοι*. La Pâque est habituellement *πάσχα*, mais dans les Chroniques *φασέκ*. Un Tékoïte se dit *Θεκωΐ* dans les Chroniques, *Θεκοΐτης* dans Samuel et les Rois. Les passages parallèles sont rendus d'une façon indépendante, avec de sensibles divergences ; ainsi Es. **2** 2-4 et Mich. **4** 1-3, etc. Il est vrai que jusque dans un seul et même livre on rencontre des inconséquences, et qu'il ne faut pas trop se hâter de statuer deux traducteurs différents dès qu'on signale quelque fait de ce genre. Cependant il paraît certain que les livres bibliques ont été traduits dans des conditions très variées et de façon à donner des résultats très inégaux. Certaines traductions sont vraiment bien réussies, on peut même dire élégantes ; d'autres au contraire laissent fortement à désirer. Le littéralisme chez un traducteur ne vient pas toujours d'une préoccupation de fidélité scrupuleuse : il résulte plus fréquemment du fait que l'interprète, comprenant mal ou ne comprenant pas du tout le sens de l'original, se borne à le reproduire mécaniquement.

En outre, il ne faut pas perdre de vue que la version alexandrine a été faite d'après des textes originaux qui n'étaient point identiques à ceux de la Bible hébraïque telle que les massorètes nous l'ont transmise. Les divergences sont souvent considérables. Nous ne parlons pas seulement des adjonctions que les Septante ont faites à certains livres canoniques, comme Daniel et Esther, ni des interversions dans l'ordre des chapitres (livre de Jérémie), ni des suscriptions différentes (Psaumes, Lamentations): tout cela a un caractère plutôt extérieur. Mais, ce qui a une portée plus considérable, ce sont les désaccords constatés dans la teneur même du texte. Dans certains livres, comme Jérémie, les Proverbes, Job, ce phénomène est particulièrement frappant. On a beau faire la part des libertés prises par les traducteurs, disons même de leur désinvolture, si l'on veut: il n'est pas possible de tout mettre sur leur compte et il est certain que l'hébreu original de la version alexandrine différait, suivant les livres, d'une façon très sensible du texte que nous appelons palestinien.

Il n'est pas possible de fixer la date précise à laquelle la version grecque des livres de l'A. T. s'est trouvée complète. On peut toutefois supposer qu'elle était achevée au début de l'ère chrétienne, c'est-à-dire à l'époque où écrivait Philon. Celui-ci s'en sert constamment, et plus tard Josèphe a fait de même. C'est également à la version des Septante que recourent essentiellement, pour les citations bibliques, les écrivains du N. T. Les Evangiles de Marc et de Luc, les Epîtres de Pierre et celle aux Hébreux citent exclusivement d'après elle. En revanche Matthieu et Jean, ainsi que Paul, font parfois emploi du texte hébreu, mais ce n'est qu'exceptionnellement: les Septante prédominent fortement. D'après le calcul de Kautzsch, Paul cite l'A. T. 82 fois selon les Septante (34 fois textuellement, 48 fois librement) et 2 fois seulement selon le texte hébreu (pour deux passages de Job).

L'usage des Septante s'est perpétué dans l'Eglise chrétienne, et, par contre-coup, les juifs l'ont abandonné, en se rattachant plus étroitement au texte hébreu ou bien encore en adoptant une traduction grecque très littérale, celle

d'Aquilas, dont nous parlerons plus loin. L'antipathie et même la haine pour les Septante s'accrut graduellement au sein du judaïsme; elle alla si loin qu'on finit, dans certains milieux rabbiniques, par prétendre que sa première apparition avait été signalée par trois jours de ténèbres; au point de vue des conséquences néfastes qu'elle a eues sur les destinées d'Israël, on a pu la comparer avec la fabrication du veau d'or. Les Pères de l'Eglise, de leur côté, s'en sont servi avec prédilection et l'ont entourée d'honneur: ainsi Irénée, Clément d'Alexandrie, Augustin. Les seuls qui aient fait quelques réserves sont Origène et Jérôme, les mieux informés de tous; nous reparlerons plus loin de leurs travaux. C'est sous l'influence de Jérôme que l'Eglise d'Occident s'est détachée des Septante, dont la place a été prise par la Vulgate; or celle-ci dérive directement du texte hébreu et non point de la version alexandrine. Les Septante ont enfanté un grand nombre de traductions en langues diverses: en éthiopien, en copte, en arménien, en géorgien, en arabe, en syriaque, en latin. On les appelle « filles des Septante »; celles-ci ont donc le caractère de versions dérivées, du second degré, et non point immédiates. Il faut se garder de les confondre avec d'autres traductions, faites directement d'après l'original hébreu et qui existent également dans presque toutes les langues énumérées ci-dessus.

§ **496**. La version des Septante n'est pas la seule traduction grecque de l'A. T. D'autres ont pris naissance, et la réaction du judaïsme contre les Septante n'y a pas été étrangère. La première à signaler est celle d'Aquilas, dont la plus ancienne mention se trouve chez Irénée (177 apr. J.-C.). Nous connaissons mal la personnalité d'Aquilas. Il était, croit-on, originaire du Pont, juif de naissance selon les uns, païen converti au judaïsme selon Irénée; mais cette dernière affirmation paraît invraisemblable. Il passe pour avoir été l'élève du fameux rabbin Akiba, au temps de l'empereur Adrien. Chez les juifs sa traduction supplanta celle des Septante. Elle est d'un littéralisme inouï, excessif. Elle est faite *verbum ad verbum*, mot à mot, comme dit saint Jérôme[1]. Il faut

[1] Voici quelques échantillons de ce littéralisme. Parce que l'on met au

du reste le reconnaître, Aquilas paraît avoir possédé une connaissance approfondie du grec aussi bien que de l'hébreu; n'était donc son principe de littéralisme servile, son œuvre présenterait de grandes qualités. Origène s'en est beaucoup servi; Jérôme l'a fréquemment consultée, et affirme que de son temps il en existait deux recensions différentes. Des Pères plus anciens, tels que Justin Martyr et Tertullien, paraissent l'avoir ignorée. Toutefois Justin connaît la traduction d'*alma* dans Es. 7 14 par *νεανίς* (au lieu de *παρθενός* qu'ont les Septante), et c'est précisément là une des particularités d'Aquilas.

En second lieu, il faut mentionner Théodotion, auteur lui aussi d'une version grecque de l'A. T. Irénée en parle comme d'un prosélyte; d'après Eusèbe, c'était probablement un juif, mais Jérôme en fait un chrétien, appartenant à la tendance ébionite ou judaïsante. Le dessein de Théodotion semble avoir été de conserver autant que possible la rédaction des Septante, mais de la ramener pourtant à une beaucoup plus grande conformité avec le texte hébreu. On pourrait, en employant un terme très usité dans les temps modernes, dire que Théodotion a fait une « revision » de la version des Septante. Aussi lorsque les adeptes des Septante ont entrepris d'y introduire certaines corrections, ils se sont servis de préférence pour cela de la traduction de Théodotion. Il y a même un livre de l'A. T. pour lequel Théodotion a supplanté les Septante dans l'usage ecclésiastique grec: c'est le livre de Daniel. On possède aussi, il est vrai, le Daniel des Septante, mais il a été écarté par l'Eglise, peut-être parce qu'on trouvait qu'il différait trop de l'original hébreu et araméen. Un détail à relever dans l'œuvre de Théodotion, c'est qu'il lui arrive souvent de laisser certains mots hébreux sans les traduire. Il se borne à les transcrire en lettres grecques.

singulier, en hébreu, le substantif qui suit un nom de nombre tel que 30 ou 900, Aquilas écrit: *ἐννακόσια ἔτος καὶ τριάκοντα ἔτος*. Comme la particule *eth* qui annonce le complément direct est semblable à la préposition qui signifie « avec », Aquilas la rend systématiquement par *σύν*, ce qui donne pour le premier verset de la Genèse cette phrase monstrueuse: *Ἐν κεφαλαίῳ ἔκτισεν ὁ Θεὸς σὺν τὸν οὐρανὸν καὶ σὺν τὴν γῆν*.

C'est le cas en particulier pour les noms d'animaux et de plantes, ainsi que pour maints termes techniques.

Symmaque est l'auteur d'une troisième version, postérieure aux deux précédentes et qu'Irénée n'a pas connue. Un passage d'Eusèbe nous apprend qu'elle était encore peu répandue à l'époque d'Origène. Celui-ci l'a employée, et Jérôme aussi. C'est même, aux yeux de ce dernier, la meilleure des trois, celle dont il loue l'art et les mérites, et dont il dit qu'elle est faite *ad sensum*, tandis que, comme nous l'avons vu, il reprochait à Aquilas son littéralisme, et qu'il caractérisait Théodotion comme préoccupé avant tout de ne pas s'écarter des anciens, *discrepare a veteribus*. Symmaque a fait sa traduction sans tenir compte des Septante, en s'attachant au texte hébreu, mais en cherchant à le rendre avec élégance et clarté. Il s'émancipe des locutions sémitiques, il varie la traduction de certaines prépositions, conjonctions, adverbes, particules suivant les circonstances. Il emploie des mots composés, et utilise les adjectifs grecs là où l'hébreu emploie les substantifs au génitif. On peut dire qu'il a fait une traduction libre, parfois même très libre, et peut-être trop libre. Quant à la personnalité de ce traducteur, il y a lieu de supposer qu'il était chrétien, mais judaïsant. Il y a eu deux recensions de son œuvre comme de celle d'Aquilas[1].

Malheureusement les trois versions d'Aquilas, de Théodotion et de Symmaque ne sont pas parvenues jusqu'à nous. Nous n'en possédons que des fragments. Puis elles nous sont encore connues par les citations qu'en donnent plusieurs auteurs, et particulièrement grâce aux travaux d'Origène, dont nous avons à parler maintenant.

§ **497**. Origène (185-254) a consacré une grande partie de ses travaux au texte de l'A. T. Frappé des nombreuses différences qui existaient entre la Bible hébraïque et la version

[1] Tout en me rappelant que « comparaison n'est pas raison », je crois pouvoir essayer de donner à mes lecteurs une idée approximative du caractère respectif des quatre versions grecques susmentionnées, au moyen d'un rapprochement avec nos traductions françaises les plus récentes : Ostervald étant censé représenter les Septante, Aquilas correspondrait à la version dite de Lausanne, Théodotion à Ostervald revisé et Symmaque à Segond.

des Septante, il a entrepris de faire de cette dernière une sorte d'édition critique ou de revision méthodique. Il a composé dans ce but l'ouvrage célèbre qui a reçu le nom d'*Hexaples*, c'est-à-dire de livre en six colonnes. Voici en effet le plan adopté par Origène. Dans une première colonne il reproduit le texte hébreu en écriture carrée. Il y joint, dans la seconde colonne, le même texte transcrit en caractères grecs. Dans la troisième il place la version d'Aquilas, celle qui, se rapprochant le plus, grâce à son littéralisme, du texte original, mérite de lui être juxtaposée. La quatrième colonne est consacrée à Symmaque, la cinquième aux Septante; enfin la sixième et dernière renferme la version de Théodotion. Pour certains livres ou portions de livres, Origène a connu et utilisé encore d'autres versions, mais seulement d'une façon occasionnelle et fragmentaire. Le but qu'il poursuivait en dressant ce tableau n'était pas seulement de mettre en lumière les rapports et les divergences entre le texte hébreu et les Septante: c'était avant tout de retoucher et d'améliorer la version alexandrine en l'harmonisant avec le texte original. Bien qu'à son époque il existât déjà des variantes entre les divers manuscrits des Septante, ce n'est point de ce côté-là que se portaient ses préoccupations et ses recherches. Ce qu'il se proposait, c'était de dissiper le malaise qui régnait dans l'Eglise en présence du fait avéré et incontestable qu'il y avait des désaccords fréquents et parfois graves entre la Bible hébraïque et la traduction grecque la mieux accréditée. Origène entreprit donc dans la colonne contenant les Septante toute une série d'opérations complexes; se fondant sur les autres versions grecques, il indiquait les additions, les suppressions, les modifications nécessaires. Pour les adjonctions, il puisait de préférence dans Théodotion. Il notait avec un soin scrupuleux la nature, l'origine et la portée de ces changements au moyen d'un système complet de signes graphiques, astérisques, obèles et métobèles, lemnisques et hypolemnisques. En outre, il s'est efforcé de rectifier l'ordre des livres et les divisions du texte pour les conformer à l'A. T. hébreu.

Si le manuscrit original des Hexaples d'Origène était par-

venu jusqu'à nous, il constituerait un document d'une valeur inappréciable. Malheureusement, après avoir été conservé longtemps à Césarée, en sorte qu'il est mentionné encore au VIe siècle, il s'est perdu. On ne sait s'il en a jamais été pris des copies exactes et complètes ; si tel a été le cas, elles ont disparu aussi. Nous ne connaissons donc les Hexaples que par des copies partielles et imparfaites et par les citations qu'en ont fréquemment faites les écrivains chrétiens qui transcrivaient volontiers les passages les plus saillants ; on notait aussi les leçons divergentes dans les marges des manuscrits renfermant les livres saints. Enfin et principalement, on copiait, à l'exclusion des cinq autres colonnes, celle qui donnait le texte amendé des Septante, et l'on ne se donnait pas la peine de reproduire minutieusement toute la notation compliquée des astérisques et autres signes critiques. En fin de compte, il en est résulté une plus grande confusion : le texte des Septante, au lieu de se perpétuer sous sa forme première, a été fortement modifié sous l'influence des corrections d'Origène, et cela non seulement dans les manuscrits grecs, mais aussi sous forme de traduction. Il existe en effet une version syriaque de l'A. T., faite d'après la colonne des Septante dans les Hexaples, et à laquelle on donne le nom de *syro-hexaplaire :* elle est l'œuvre de Paul de Tella, évêque monophysite du commencement du VIIe siècle.

Ainsi le souvenir des travaux d'Origène subsiste, mais son ouvrage lui-même a disparu. Et quant à savoir si, au point de vue de la critique du texte, nous devons nous féliciter de ce qu'Origène a vécu et de ce qu'il s'est occupé de cette question, il est permis d'en douter. Certes, ses labeurs ont eu quelque chose de très méritoire, ses intentions étaient excellentes, et ses efforts tendaient au bien de la chrétienté. Mais en fait, au point de vue de la science moderne, il faut reconnaître qu'il a systématiquement altéré le texte des Septante pour le ramener à une plus grande conformité avec l'hébreu. Il partait en effet d'une idée fausse en s'imaginant que l'original des Septante était identique au texte hébreu usité de son temps. Dès lors, à ses yeux, toute divergence de la part de la version alexandrine ne pouvait être qu'une erreur, une

infidélité, et le devoir était d'y remédier. Pourtant, l'entreprise d'Origène n'aurait pas présenté d'inconvénients si ses résultats n'avaient pas été mutilés. De plus, si l'on avait le bonheur de retrouver tout ou partie des Hexaples, dans le manuscrit original ou dans une copie fidèle, on recouvrerait du même coup les versions d'Aquilas, de Théodotion et de Symmaque. Au lieu de cela, nous ne possédons que sous une forme défigurée le contenu de la cinquième colonne, et en outre des recensions variées des Septante, plus ou moins corrigées et remaniées d'après l'hébreu. Tel est, en dernière analyse, le résultat final des travaux d'Origène. Gardons-nous pourtant de lui en faire un reproche: ni lui-même, ni ses amis Eusèbe et Pamphile, ni plus tard Lucien et Hésychius, qui ont aussi fait des éditions revues des Septante, ne doivent être blâmés pour avoir voulu rendre service à l'Eglise.

En l'état actuel des documents, il est extrêmement difficile de reconstituer le texte primitif des Septante. Plusieurs savants ont fait, dans ce domaine, des travaux de la plus haute valeur. Holmes et Parsons ont jeté les premières bases dans les cinq volumes qu'ils ont publiés à Oxford de 1798 à 1827 (*Vetus Testamentum græcum cum variis lectionibus*). Dans la seconde moitié du XIX[e] siècle, il faut citer les noms de Tischendorf, de Paul de Lagarde et de Field, et plus récemment encore celui de Nestle[1].

II. Les versions sémitiques.

1. Les versions araméennes.

§ **498**. S'il est naturel que la plus ancienne traduction de l'A. T. ait été faite en grec, il ne l'est pas moins qu'elle ait été bientôt suivie d'une traduction en langue araméenne.

[1] Il existe à Venise un manuscrit du XIV[e] siècle, contenant une version grecque de l'A. T., faite au moyen âge par un chrétien, et qui embrasse le Pentateuque, les Proverbes, l'Ecclésiaste, le Cantique, Daniel, Ruth et les Lamentations. Le traducteur vise à l'élégance du style, mais il commet des barbarismes et des solécismes. Cette traduction, qu'on appelle version vénitienne ou de Saint-Marc, ou plus habituellement *Græcus Venetus*, a

C'était en effet l'idiome régnant en Palestine, celui que parlaient couramment les Juifs d'Asie. Il fallait donc s'attendre à ce que les livres saints du judaïsme fussent rendus accessibles dans la langue vulgaire. Rien n'est malheureusement plus difficile que de fixer la date à laquelle cette entreprise a été exécutée. Ce fait pourtant n'est pas pour nous surprendre, car il est très commun dans l'histoire de la littérature juive : on a eu surabondamment l'occasion de s'en apercevoir à propos des livres bibliques aussi bien qu'à l'occasion du Talmud et de la Massore. C'est un fait constant, c'est même presque une règle, au sein du judaïsme, que les œuvres littéraires s'accomplissent d'une façon graduelle, impersonnelle, anonyme, et qu'elles se poursuivent au travers des générations sans qu'on puisse leur assigner une date déterminée ; tout au plus peut-on indiquer une période au cours de laquelle elles se sont élaborées. Cette observation s'applique à la traduction de l'A. T. en araméen.

Celle-ci est généralement désignée sous le nom de Targoum, mot appartenant à la langue araméenne même et signifiant tout simplement « traduction »[1]. Telle que nous la connaissons, cette version ne présente point un caractère d'unité. Elle a sans doute été faite par divers auteurs suivant les besoins de la cause. Le premier Targoum écrit dont on retrouve la trace dans l'histoire, au Ier siècle de l'ère chrétienne, est celui du livre de Job. Ce fait, quand on y réfléchit, n'est pas aussi surprenant qu'il peut le sembler au premier abord. La lecture publique dans les synagogues portant sur la Loi et les Nebiim, qu'on avait ainsi l'occasion d'entendre, de traduire et de commenter oralement, le besoin d'une version écrite se faisait moins sentir pour eux. Mais les Ketoubim, dont fait partie le livre de Job, ne rentraient pas dans cette catégorie.

été publiée en 1876, à Leipzig, par O. de Gebhardt. Elle mérite d'être signalée pour ce fait extraordinaire d'une traduction en grec, directement d'après l'hébreu, entreprise en plein moyen âge.

[1] A la même racine sémitique se rattachent les termes empruntés à l'Orient pour désigner un interprète ou traducteur : drogman, dragoman, truchement.

On parle souvent du Targoum comme étant une paraphrase plutôt qu'une traduction. Il y a quelque chose de vrai dans cette appréciation, mais il ne faut pas exagérer. Les traducteurs araméens se proposent en somme de reproduire fidèlement le texte original ; seulement, lorsqu'ils arrivent à des passages délicats, difficiles à interpréter, ils recourent en effet volontiers à la paraphrase. En outre, leur œuvre renferme en maint passage des éléments qui allongent le texte et lui sont étrangers : ce sont des parenthèses, des annotations, des commentaires dus aux traducteurs, et cette circonstance tend à accroître l'impression qu'on a affaire à autre chose qu'à une traduction proprement dite.

Les Targoums, tels qu'ils nous sont parvenus, se ressentent d'avoir été retouchés et remaniés. En outre, il faut tenir compte du fait, déjà signalé plus d'une fois, que la science juive avait deux centres, la Palestine et la Babylonie. La même dualité que nous avons constatée dans le Talmud se manifeste aussi à propos des Targoums. Examinons successivement les trois divisions du recueil biblique.

Pour la Thora, nous avons plus d'un Targoum. Le plus ancien est babylonien et date probablement du IVe siècle apr. J.-C., mais avec des éléments plus anciens ; on le désigne volontiers sous le nom d'Onkélos, fils de Kalonymos, mais cette appellation repose sur une erreur. Il existe en outre deux (peut-être même trois) Targoums de la Thora ayant pour origine Jérusalem (par où il faut naturellement entendre Tibériade) et qui sont plus récents que celui dit d'Onkélos.

Pour les Nebiim, nous possédons seulement le Targoum de Babylone, attribué à Jonathan Ben-Uzziel, mais nous savons qu'il a existé un Targoum de Jérusalem, dont il ne subsiste que quelques minimes fragments.

Enfin quant aux Ketoubim, il n'existe aucun Targoum des livres de Daniel et d'Esdras-Néhémie, c'est-à-dire précisément de ceux qui renferment des portions araméennes. Pour Esther en revanche il en existe au moins deux différents. Tous ces Targoums des Hagiographes sont de Jérusalem.

Les Targoums babyloniens diffèrent à certains égards des Targoums palestiniens. Ceux-ci paraissent avoir été entrepris

plus anciennement, mais ils ont subi ultérieurement des retouches qui les ont complètement déformés. Les Targoums babyloniens ont, à tout prendre, une valeur supérieure et représentent en somme une époque plus ancienne. Le Talmud de Babylone mentionne les Targoums babyloniens de la Loi et des Prophètes ; c'est lui qui indique les noms d'Onkélos et de Jonathan, et il est fort possible que ces dénominations tardives soient purement artificielles[1]. Quant aux Targoums des Ketoubim, le Talmud de Babylone n'en parle pas.

Au point de vue chronologique, il est intéressant de noter que certains passages paraissent remonter jusqu'au temps de Jean Hyrcan, au IIe siècle av. J.-C. D'autres en revanche renferment des allusions à la ville de Constantinople et même à Mahomet. Au point de vue littéraire, les différences sont aussi notables. Les Psaumes, les Proverbes, Job, sont bien traduits; les cinq Meguilloth sont plutôt paraphrasées. Enfin il faut noter qu'il existe un Targoum du Pentateuque des Samaritains.

2. La version syriaque.

§ **499**. La version syriaque est connue sous le nom de *Peschitto*. Ce mot signifie « simple », mais on n'est pas au clair sur les motifs qui ont fait adopter cette désignation. Il paraît malaisé d'admettre qu'on ait qualifié cette version de simple pour dire qu'elle était fidèle, exacte, ou encore qu'elle était littérale, par opposition aux traductions paraphrastiques. Il est plus probable que le terme est employé pour indiquer que c'est la version courante, usuelle, connue de tous, et qu'il y a là par conséquent un cas parallèle à celui de la Vulgate. Mais peut-être aussi cette expression a-t-elle pris naissance en opposition à celle d'hexaplaire, c'est-à-dire sextuple, dont il a été question plus haut. L'emploi du mot Peschitto se

[1] Il existe une singulière analogie entre les noms d'Aquilas et d'Onkélos, ce dernier n'étant que la transcription sémitique du premier; il y a tout lieu de penser que le Targoum n'a été attribué à Onkélos que par suite d'une confusion avec le traducteur grec Aquilas. Quant à Jonathan, il est curieux de faire observer qu'au point de vue de la signification ce mot est l'équivalent exact de Théodotion.



rencontre pour la première fois dans les écrits de Moïse Bar-Céphas, écrivain syrien mort en 913.

La Peschitto est une version chrétienne. Tandis que l'araméen était la langue des juifs, le syriaque était parlé en Mésopotamie par les Eglises chrétiennes dont Edesse était la métropole. La version syriaque du N. T. semble avoir été composée en même temps que celle de l'A. T. D'après Jacques d'Edesse († 708), elle remonterait jusqu'à Addaï, l'apôtre des Syriens, et au roi Abgar, par conséquent à la fin du Ier siècle de l'ère chrétienne; mais il est impossible qu'elle soit aussi ancienne. Bien qu'elle soit l'œuvre de chrétiens, elle est faite d'après les principes herméneutiques des rabbins, sous l'influence desquels l'Eglise syrienne est demeurée.

La version syriaque présente un caractère assez homogène, et ne paraît pas avoir été faite à des époques différentes. Néanmoins, il est manifeste que plusieurs traducteurs y ont collaboré. Le Pentateuque est très littéral et tout à fait conforme au texte hébreu. Les Prophètes par contre, surtout Esaïe et les Douze, présentent de fréquentes analogies avec les Septante; Ruth est paraphrasé. Les Chroniques ne sont pas traduites directement de l'hébreu, mais d'après un Targoum. En général, le texte présupposé par la Peschitto ressemble à celui de la Bible hébraïque; pourtant les Psaumes portent certaines suscriptions à part. Quant aux points de contact et aux ressemblances avec les Septante, il se peut qu'on doive les expliquer, en tout ou en partie, par des corrections faites après coup, et empruntées peut-être à la syro-hexaplaire. Le texte de la Peschitto a été tout aussi défiguré par les copistes et par l'usage ecclésiastique que celui des Septante et de la Vulgate. Il y a eu des revisions entreprises au sein de l'Eglise syrienne, et qui cherchaient à combiner la Peschitto avec la syro-hexaplaire. Les Nestoriens se servent de cette dernière comme de la version officielle de leur Eglise. Il existe des versions arabes « filles » de la Peschitto.

3. La version arabe.

Lorsque, après l'avènement de l'Islam, l'arabe devint le langage courant de l'Orient, les juifs traduisirent dans cette

langue leurs livres sacrés. Le plus célèbre de ces traducteurs, ou pour mieux dire le seul dont nous sachions le nom, est le grand docteur Saadia-Gaon (892-942 ; voir plus haut, I, p. 28). Sa version présente de sérieuses qualités ; elle n'est pas très littérale, plutôt légèrement paraphrastique à la façon des Targoums. Elle ne peut naturellement pas être utilisée pour la critique du texte, car celui-ci était irrévocablement fixé à l'époque où elle fut composée. Mais elle a son intérêt pour montrer comment les juifs du moyen âge comprenaient et interprétaient l'A. T. De la version de Saadia on a publié jusqu'ici le Pentateuque, Esaïe, les Proverbes, Job, le Cantique, les vingt premiers Psaumes. D'autres portions de l'A. T. existent en manuscrits. Il y a d'ailleurs encore d'autres versions arabes directes, dont on possède diverses portions. On a aussi une version arabe directe du Pentateuque des Samaritains, œuvre d'Abou-Saïd, un Samaritain lui-même, qui vivait au XIe siècle. Les versions médiates, « filles » des Septante et de la Peschitto, ont déjà été mentionnées.

4. La version samaritaine.

Il ne peut naturellement s'agir que d'une version du Pentateuque dans la langue des Samaritains, puisque ceux-ci n'admèttent pas comme Ecritures Saintes les autres livres canoniques des juifs. L'auteur et la date précise de cette traduction sont également inconnus ; elle est probablement l'œuvre de plusieurs mains, et doit avoir été faite du IVe au VIe siècle apr. J.-C., à une époque où le samaritain était encore une langue vivante.

III. Les versions latines.

§ **500**. L'Eglise d'Occident a commencé par connaître et employer l'A. T. dans la version grecque des Septante. C'est celle-ci qu'on lisait et qu'on interprétait, car le grec n'était pas ignoré comme l'était l'hébreu. Toutefois le besoin d'une traduction écrite ne tarda pas à se faire sentir, et ainsi se constitua, non pas d'après le texte original, mais d'après la version alexandrine, la traduction latine en usage dans l'Eglise

des premiers siècles. On lui donne communément les noms de *Vetus Itala* et de *Vetus Latina*, c'est-à-dire de Vieille [version] italienne ou latine. La première de ces désignations, plus employée naguère que l'autre, a perdu du terrain depuis que les récentes recherches ont à peu près démontré l'origine africaine et non point italienne de la version en question. Elle est en tout cas fort ancienne, car Tertullien (160-240) la connaît déjà ; plus tard elle est fréquemment mentionnée par Hilaire de Poitiers, Augustin, Jérôme, etc. D'après les témoignages des Pères et des autres écrivains ecclésiastiques, on a longtemps supposé qu'il y avait plusieurs de ces versions latines en cours ; un examen plus approfondi de la question, et notamment celui des citations qui nous sont parvenues, a conduit plusieurs savants à penser que la Vetus Latina n'était pas une pluralité mais une unité. Toutefois la question est plus complexe encore qu'on ne l'a cru, et divers indices semblent militer en faveur de l'ancien point de vue : seule, une comparaison plus minutieuse des variantes, dans les manuscrits et dans les citations, pourra résoudre définitivement ce problème. En tout cas, il est certain que la multiplicité des copies a promptement enfanté un grand nombre de corrections et de divergences. Puis, il faut tenir compte de l'observation suivante : si, comme on l'admet de plus en plus, la version en cause a été primitivement rédigée dans les provinces romaines de la côte septentrionale d'Afrique, il est naturel qu'en l'adoptant les églises italiennes aient cherché à en perfectionner l'idiome. Ainsi, une au début, elle s'est diversifiée, et il en a existé de nombreuses recensions. Celle qui était la plus répandue en Italie et que vante saint Augustin a vraisemblablement été appelée plus spécialement Vetus Itala.

Cette ancienne version latine rentre donc dans la catégorie de celles qu'on nomme « filles » des Septante. Comme elle a été rédigée avant les travaux d'Origène, elle reflète l'état du texte alexandrin avant que celui-ci eût subi les changements nombreux et profonds qu'a entraînés l'apparition des Hexaples. Nous aurions donc dans la Vetus Latina un excellent témoin pour reconstituer les Septante d'avant Origène

si elle était parvenue intégralement jusqu'à nous. Malheureusement nous ne la possédons que d'une façon fragmentaire. Bien qu'au début elle fût en grande faveur au sein de l'Eglise latine, elle n'a pas conservé longtemps cette position privilégiée, et une autre version est venue la supplanter : celle de saint Jérôme. Il s'est produit dans l'Eglise d'Occident un mouvement analogue à ceux que nous avons déjà constatés ailleurs, un mouvement de réaction contre la version alexandrine, et par conséquent contre ses « filles ». Ainsi, chez les juifs, on a résolument mis de côté les Septante, et l'on s'est attaché au texte hébreu, ou du moins à des traductions qui le reproduisaient très fidèlement, comme celle d'Aquilas, etc. Ainsi encore, dans l'Eglise d'Orient, sans abandonner complètement l'œuvre des Septante, on en a corrigé la teneur afin d'atténuer le plus possible les divergences qui régnaient entre elle et l'original hébreu. De même, au sein de l'Eglise d'Occident, un effort analogue a été tenté par Jérôme, et a obtenu en fin de compte un entier succès.

§ **501**. C'est avec des maîtres juifs que Jérôme avait appris l'hébreu, d'abord quelque peu dans sa jeunesse, puis surtout plus tard, durant un séjour de plusieurs années qu'il fit à Jérusalem et à Bethléhem. Il fut entre autres le disciple de Bar-Hanina qui, redoutant les reproches ou les soupçons de ses coreligionnaires, venait lui donner des leçons pendant la nuit. Jérôme a donc subi au plus haut point l'influence des rabbins et s'est pénétré de leurs traditions en matière d'interprétation ; quoique chrétien, il appartient tout entier à la science synagogale.

Fort jeune encore, il commença à s'occuper de la version latine de l'A. T., mais son ambition ne fut pas, dès le début, de donner une traduction nouvelle ; il se borna à entreprendre une revision de la Vetus Latina, d'après le texte hébreu, poursuivant ainsi un but analogue à celui que s'était proposé Origène. Le livre de l'A. T. sur lequel portèrent ses premiers travaux fut celui des Psaumes. Le résultat en fut ce qu'on appelle le *Psautier romain*, qui n'est pas autre chose que celui de la Vetus Latina revisé par saint Jérôme et qui est resté en usage dans l'Eglise de Rome. Continuant

cette même œuvre, Jérôme fit ensuite une seconde revision, plus approfondie; ce fut le *Psautier gallican*, usité dans les Eglises des Gaules et devenu partie intégrante de la Vulgate, alors même que plus tard, revenant pour la troisième fois sur le même travail, Jérôme a fait une traduction directe des Psaumes d'après l'original. Mais n'anticipons pas sur la marche des événements.

Après avoir, par deux fois, revisé la traduction des Psaumes, Jérôme s'appliqua à faire de même pour d'autres livres, pour celui de Job par exemple. Puis soudain, changeant de plan et de méthode, il renonça à retoucher et à amender la Vetus Latina, et conçut l'idée hardie et méritoire de faire une traduction entièrement nouvelle basée sur le texte hébreu. Il commença par traduire, en 390, les quatre livres des Rois (ou des Règnes, ceux que nous appelons I et II Samuel, I et II Rois). Ensuite vinrent Job, les Prophètes (y compris Daniel), les Psaumes, les Proverbes, l'Ecclésiaste, le Cantique, Esdras, Néhémie, les Chroniques; après ceux-là seulement le Pentateuque, achevé en 404; puis Josué, les Juges, Esther et Ruth; enfin Tobit et Judith, qu'il traduisit (de l'araméen) à l'instante prière de ses amis, lui-même n'y étant guère disposé. Il laissa de côté les autres Apocryphes.

On s'imagine peut-être que la traduction de Jérôme fut très bien accueillie et jouit sans retard de la faveur générale. En réalité, il en fut tout autrement: elle fut au contraire attaquée avec acharnement. Rufin lui reprocha violemment son infidélité, par le seul fait qu'elle s'écartait des Septante et de la Vetus Latina; jouant sur le nom du rabbin Bar-Hanina qu'il rapproche de celui de Barabbas, il dit que, comme les juifs, Jérôme préférait Barabbas à Jésus-Christ. Augustin également désapprouva Jérôme, mais seulement pour des raisons d'opportunité; il ne le blâmait pas d'être entré dans une voie nouvelle, mais uniquement d'avoir jeté du trouble dans l'Eglise. Pourtant peu à peu Augustin se réconcilia avec cette innovation et finit par approuver l'œuvre de Jérôme. Celle-ci conquit graduellement de nouveaux suffrages et s'implanta de plus en plus. Grégoire le Grand († 604) s'en servait et l'apprenait même par cœur; mais il

l'appelait encore « une traduction nouvelle », et employait aussi la Vetus Latina. Au cours du moyen âge, sans aucun décret spécial, mais par suite d'un consentement tacite et universel, la version de Jérôme fut acceptée partout dans l'Eglise latine, et devint officielle en fait. Toutefois les Psaumes y furent maintenus sous la forme, simplement revisée, qui leur avait été donnée dans le Psautier gallican. Quant aux Apocryphes autres que Tobit et Judith, ils restèrent naturellement tels qu'ils étaient dans la Vetus Latina.

Ainsi devenue version ecclésiastique, l'œuvre de Jérôme reçut un nom qui marquait la faveur qu'on lui accordait: on l'appela la Vulgate, c'est-à-dire la version répandue, entrée dans l'usage courant. On la copia beaucoup, soit en entier, soit par fragments. De ces reproductions multiples naquirent des variantes innombrables; en outre, des leçons tirées de la Vetus Latina s'introduisirent dans le texte de la Vulgate. Il finit par exister une telle diversité dans les manuscrits, qu'on dut publier au moyen âge des recueils spéciaux appelés *Correctoria* où l'on réunissait les listes de variantes de la Vulgate. Le *Correctorium* le plus important date du XIIIe siècle. Au XVIe siècle, les papes Sixte-Quint et Clément VIII se préoccupèrent de mettre fin à cette variété des textes et sanctionnèrent de leur autorité la recension officielle de la Vulgate. Cette décision peut avoir force de loi dans l'Eglise catholique romaine; au point de vue scientifique elle ne résout aucunement le problème. Il s'agirait en effet de reconstituer, au travers de toutes les leçons divergentes, le véritable texte primitif de la traduction de saint Jérôme. C'est là un travail qui n'a point encore été accompli, et il n'existe pas d'édition critique de cette version latine si importante pourtant par ses origines et par le rôle qu'elle a joué et qu'elle joue encore dans l'histoire de l'Eglise.

§ **502**. Les versions que nous venons d'énumérer et d'étudier sont, à côté du texte original, les instruments que doivent employer les exégètes et les traducteurs, en vue d'établir le mieux possible le véritable texte des livres de l'A. T. Afin de faciliter ce travail comparatif, on a dès longtemps entrepris de publier des Bibles polyglottes. La plus célèbre est

celle qu'a fait paraître (1514-1517) le cardinal Ximénès ; on la nomme Polyglotte d'Alcala, parce qu'elle a été imprimée dans la ville de ce nom, située en Nouvelle Castille. Le nom latin d'Alcala étant Complutum, on la nomme souvent aussi *Complutensis*. Le XVI[e] siècle vit encore paraître (1569-1572) la Bible polyglotte d'Anvers. Au siècle suivant, il faut enregistrer celles de Paris (1629-1645) et de Londres (1657) ; cette dernière est habituellement appelée, du nom de son auteur, la Polyglotte de Walton. Plus tard l'usage de ces grandes Bibles polyglottes a été abandonné. Elles sont en effet peu maniables et fort coûteuses. En outre on s'est de plus en plus aperçu qu'il est au-dessus des forces d'un savant de vouloir donner simultanément plusieurs textes critiques en langues différentes. Il vaut mieux que chacun se spécialise et qu'on poursuive séparément les travaux de reconstitution nécessaires. Signalons cependant, au XIX[e] siècle, en vue de l'usage courant, la Polyglotte de Stier et Theile, donnant le texte hébreu, les Septante, la Vulgate et la traduction allemande de Luther.

Quant au texte hébreu, il sera peut-être de quelque intérêt pour nos lecteurs d'apprendre que, dès la seconde moitié du XV[e] siècle, l'on s'est mis à imprimer, dans plusieurs villes différentes, les divers livres de l'A. T. La plus ancienne de ces publications date de 1477 : c'est le livre des Psaumes, sans points-voyelles. Dix ans plus tard, en 1487, tout l'A. T. existait imprimé, mais par portions détachées. L'année suivante, en 1488, parut à Soncino, dans le duché de Milan, la première édition complète et vocalisée, suivie en 1494 par celle de Brescia. Au siècle suivant, l'éditeur Bomberg, à Venise, n'a pas publié moins de huit éditions différentes de l'A. T. entier, de 1518 à 1549. Ensuite sont venues celles de Sébastien Münster, de Robert Estienne, des Buxtorf, d'Athias, d'Everard van der Hooght, enfin au XIX[e] siècle celles de Theile, de Bær et Franz Delitzsch, de Kittel, et la grande entreprise, en cours d'exécution, de Paul Haupt qui, avec un nombreux faisceau de collaborateurs, publie, en utilisant l'impression polychrome, les *Sacred Books of the Old Testament*.

L'ancienne Eglise entretenait, à l'égard du texte hébreu de l'A. T., des préventions allant parfois jusqu'à l'hostilité. L'ignorance où l'on était alors de la langue hébraïque, jointe à l'antipathie qu'on éprouvait pour les juifs, expliquait cette attitude sans l'excuser. On accusait les rabbins d'avoir falsifié le texte original des Ecritures dans un sens défavorable au christianisme. De là la faveur accordée aux Septante dès l'origine, et, plus tard, l'ascendant toujours croissant acquis par la version de saint Jérôme, devenue prépondérante ou même omnipotente dans l'Eglise d'Occident. Un indice caractéristique de cette situation se trouve dans l'avant-propos de la Polyglotte d'Alcala (voir ci-dessus, II, p. 587). Les éditeurs disent avoir mis, dans les colonnes de leur ouvrage, la Vulgate entre les Septante et le texte hébreu, pareillement à l'Eglise romaine entre l'Eglise grecque et la Synagogue, ou encore à Notre Seigneur Jésus-Christ crucifié entre les deux brigands.

§ **503**. La Réformation amena, sur ce terrain comme sur beaucoup d'autres, un changement considérable : une réaction légitime se produisit, et l'autorité du texte original hébreu fut revendiquée avec vigueur. C'est d'après lui que Luther fit sa traduction de la Bible, d'après lui que Calvin commenta l'A. T.[1]. On ne peut pas dire que les réformateurs proprement dits soient allés trop loin dans cette voie et qu'ils aient exagéré la valeur du texte massorétique. Mais leurs successeurs ne gardèrent pas la même mesure et en vinrent à énoncer des opinions extrêmes sur ce sujet. On soutint la parfaite intégrité du texte hébreu, on affirma qu'il s'était conservé intact dès les origines. Deux théologiens français ont eu le mérite de combattre ces exagérations. Le premier est le catholique Jean Morin (1591-1659), qui a composé un ouvrage intitulé *Exercitationes de hebraei et graeci textus sinceritate* (1re partie, 1633 ; 2me partie, posthume, 1669). Morin tombe à son tour dans l'extrême opposé à celui qu'il attaque. Il ne dissimule pas sa préférence pour le Pentateuque samaritain, dont il compare le texte à celui de l'hébreu. Il

[1] Comp. Ant.-J. Baumgartner : *Calvin hébraïsant et interprète de l'Ancien Testament,* Paris 1889.

recommande chaudement l'emploi des Septante et de la Vulgate, et s'ingénie à prouver l'insécurité du texte hébreu. Polémisant contre les protestants, il prétend que Dieu lui-même a inventé le système graphique des Hébreux, consistant uniquement en consonnes et dépourvu de voyelles, afin d'obliger les hommes à reconnaître l'autorité de l'Eglise et à s'y soumettre. Néanmoins, malgré ses défauts, l'œuvre de Morin ne laisse pas de renfermer des observations fondées et de défendre un principe juste au point de vue de l'herméneutique. L'autre savant dont le nom doit être rappelé ici est Louis Cappel (1585-1658). Son principal ouvrage, la *Critica sacra*, auquel il travailla plus de trente-cinq ans, a pour but de démontrer que, contrairement aux vues accréditées parmi les coreligionnaires protestants de l'auteur, le texte hébreu de l'A. T. n'est point à l'abri des erreurs, qu'il faut le contrôler au moyen des anciennes versions, et qu'en somme les incertitudes régnant sur la leçon primitive ne doivent pas troubler la foi. Ce point de vue souleva une opposition énergique et tenace parmi les protestants ; on réussit à empêcher longtemps l'impression de la *Critica sacra*. Enfin elle fut imprimée et parut en 1650 grâce à l'intervention de Morin et d'autres théologiens catholiques, sollicitée et obtenue par le fils même de l'écrivain, Jean Cappel, qui avait passé à l'Eglise romaine. Jean Buxtorf fils riposta, en 1653, par son *Anticritica*. Il était plus fort hébraïsant que Louis Cappel, mais son argumentation est faussée par l'idée aprioristique que le texte hébreu est absolument parfait. Richard Simon a poursuivi, avec discernement, la tâche entreprise par Morin et Cappel ; un autre Oratorien, Houbigant (1686-1783), est allé plus loin dans la voie de la critique conjecturale.

De nos jours, la question ne soulève plus des agitations aussi passionnées qu'au XVIIe siècle. On est d'accord pour éviter les extrêmes, et lorsqu'il s'agit du texte hébreu, personne ne songe plus à le prôner comme parfait, ni à le rejeter comme inférieur aux versions anciennes. Nos traductions françaises, même les plus modernes, sont pourtant encore un peu trop inféodées au texte massorétique. En présence des passages qui renferment des erreurs évidentes, tels que Jér. **27** 1,

I Chron. 6 28, etc., elles se montrent trop timides et pourraient rectifier le sens, quitte à l'indiquer dans une note pour satisfaire les plus scrupuleux. On pourrait agir de même là où la leçon transmise par les Septante est manifestement préférable. Enfin, là où le sens est décidément problématique, il serait plus franc de laisser un blanc ou de mettre des points suspensifs, ou encore d'indiquer par un signe spécial ou par une note que la traduction adoptée n'est qu'un pis aller, parfois une tentative désespérée. Il faut éviter de laisser croire au lecteur que la signification vraie de tous les passages bibliques est également assurée, alors que fréquemment des membres de phrase ou des phrases entières sont tout à fait énigmatiques.

En matière de traductions françaises, le XIXe siècle a réalisé d'énormes progrès. Certaines versions nouvelles, celle de Perret-Gentil et celle dite de Lausanne, ont, à leur heure, rendu de bons services, quoi qu'elles n'eussent pas les qualités requises pour leur assurer une influence durable. La première, d'un style trop raboteux, renfermait en outre, en trop grand nombre, des expressions insolites et des manques de goût. La seconde péchait par un littéralisme excessif, qui non seulement la rendait peu intelligible, mais encore déformait le véritable sens de l'original ; c'est en effet un principe faux et dangereux que de vouloir, dans une traduction, rendre uniformément le même mot par le même mot. Si ces deux versions sont plus ou moins abandonnées aujourd'hui, il nous reste en revanche celles de Segond et d'Ostervald revisé, à côté desquelles il ne faut point oublier d'enregistrer les traductions, plus savantes mais non moins utiles, de Reuss et de la Bible annotée de Neuchâtel. Avec ces ressources, et surtout en les utilisant concurremment, le lecteur de l'A. T. peut faire un travail profitable. Il faut espérer qu'un avenir prochain amènera dans ce domaine de nouvelles améliorations. Les versions individuelles, les versions collectives, les revisions d'œuvres déjà existantes, ont les unes comme les autres leurs mérites et leur raison d'être. En combinant ces divers efforts, on fait de nouveaux pas en avant. Il faut saluer avec satisfaction plusieurs innovations qui ont

été introduites dans nos Bibles : ainsi l'adoption de divisions nouvelles, en sections et en alinéas, fondées sur le sens et substituées à l'ancien partage mécanique en chapitres et versets. Mais là aussi il y a encore beaucoup à faire pour atteindre un résultat vraiment satisfaisant. Un autre progrès, c'est l'emploi des notes explicatives, absolument nécessaires pour l'intelligence du texte, et les futurs traducteurs, reviseurs et éditeurs de l'A. T. devront porter sur ce point toute leur attention. Enfin il nous semble hautement désirable qu'on adopte dans les Bibles la tripartition du recueil hébreu, et qu'ainsi le public chrétien se familiarise tout naturellement avec la formation graduelle et historique du document sacré de l'ancienne alliance. C'est à ce même but que tend, à sa manière, l'ouvrage que nous terminons ici, et qui ne saurait à aucun degré remplacer l'étude personnelle des Saints Livres : il peut seulement la préparer et la faciliter.

CONCLUSION

Au moment où je me prépare à mettre le point final à cet ouvrage, mes pensées se portent instinctivement vers ceux de mes lecteurs qui m'ont suivi jusqu'ici. J'aime à me représenter qu'il en est quelques-uns, sur le nombre, qui, sans adhérer à mes idées jusque dans les moindres détails, ont du moins conçu de la sympathie pour la méthode employée et ratifié, dans les grandes lignes, les vues que j'ai exposées. Et je me rends compte que, selon toute probabilité, ce travail de l'ordre intellectuel ne s'est pas accompli chez eux sans que d'autres fibres, tenant à leur être moral et religieux, aient été atteintes et mises en mouvement d'une façon peut-être douloureuse.

Lorsqu'il s'agit de modifier nos opinions ou nos appréciations sur quelque point de fait qui ne touche en rien à nos convictions et à notre vie intime, nous n'éprouvons pas de difficulté à consentir à ce changement. Mais il en est autrement quand nous sommes appelés à accepter, à la suite d'informations plus complètes et plus éclairées, une conception nouvelle dans un domaine qui intéresse non seulement notre esprit mais aussi notre cœur et notre conscience. Nous sentons en effet qu'il y a, dans notre expérience personnelle, un trésor de vérités auxquelles nous tenons et auxquelles nous avons raison de tenir. Nous avons été habitués à associer, plus ou moins inconsciemment, les faits essentiels de notre foi et les principes fondamentaux de notre vie morale avec

certaines formules, certaines doctrines, certaines explications et interprétations, acceptées telles quelles et conformes à une tradition respectée. Un temps vient, toutefois, où nous sommes amenés à exercer un contrôle, à vérifier l'exactitude des notions reçues, à porter un jugement sur les solutions admises et, cas échéant, à les reviser. A ce moment-là, les uns prennent peur et s'imaginent qu'en abandonnant leurs anciennes positions sur le terrain intellectuel ils compromettront la solidité de leurs convictions et ébranleront leurs plus chères espérances : ils préfèrent s'en tenir au statu quo dans tous les domaines. D'autres, en revanche, reconnaissant la nécessité de rompre avec une théologie dépassée, en concluent qu'ils doivent également abandonner les idées religieuses qu'ils y associaient.

Ainsi les premiers croient devoir sacrifier la vérité intellectuelle à la vérité religieuse et morale, et les seconds font précisément l'inverse. Les uns et les autres, par conséquent, sont victimes d'une même illusion : ils ne font pas la distinction des deux sphères où se meut notre vie spirituelle, et ils établissent une solidarité, pour ne pas dire une confusion, là où il faudrait au contraire reconnaître et faire sentir une différence fondamentale.

Il n'est pas aisé d'éviter ces deux écueils. En effet, les deux domaines en question sont fort proches voisins l'un de l'autre, ils se touchent en beaucoup de points et la ligne de démarcation n'est point toujours facile à discerner. Aussi est-il naturel qu'on n'arrive pas sans tiraillements douloureux à opérer le partage. En renonçant à telles notions de l'ordre historique, il nous semblera que nous perdons un élément important de notre croyance religieuse. Cependant, nous n'avons pas le choix. La vérité doit être recherchée et respectée également sur tous les terrains où s'exerce l'activité de notre esprit. Il y a là un devoir à l'accomplissement duquel nous n'avons pas le droit de nous dérober. Et non seulement nous ne devons pas conserver à titre définitif des opinions dont nous avons certaines raisons de soupçonner le peu de solidité, mais il ne nous est pas davantage permis de recourir à cette échappatoire si commode qui consiste à rester

dans le provisoire. Il y a certainement une humilité réelle et louable à savoir confesser son ignorance. Mais il est aussi une autre humilité, fausse et dangereusement voisine de la duplicité et de la paresse d'esprit : c'est celle de beaucoup de gens qui préfèrent s'en tenir aux idées qu'ils ont jusqu'ici admises sans contrôle et qu'il leur paraîtrait trop pénible de modifier. Je le répète : dans tous les domaines, la recherche de la vérité et son acceptation loyale constituent un devoir positif. Pourquoi y aurait-il une exception à cette règle sur le terrain théologique? serait-ce parce qu'il confine au terrain religieux? Mais ce serait bien plutôt là un argument en sens inverse, car dès que la religion est en cause, directement ou indirectement, tout compromis doit être sévèrement condamné.

Personne, d'ailleurs, ne contestera, en théorie, le bien-fondé de cette affirmation, et même nul ne voudra s'avouer qu'il la contredit en pratique. Les deux classes d'hommes que nous cherchions à caractériser tout à l'heure sont de bonne foi, cela va sans dire, et ne croient pas pouvoir, en conscience, procéder autrement qu'ils ne font. Il importe de les éclairer et de leur faire comprendre qu'il existe une troisième voie sur laquelle on n'est astreint à méconnaître ni les droits de la science, ni ceux de la religion.

Les idées que je viens d'énoncer trouvent leur application dans les diverses branches de la théologie. Mais il est évident qu'elles sont d'une actualité exceptionnellement frappante dans le champ des recherches relatives aux écrits bibliques et à ceux de l'A. T. en particulier. Celui-ci, au cours des cinquante dernières années, a été l'objet d'un travail intense, et l'on peut dire qu'en ce qui le concerne l'état actuel des opinions est tout autre que celui des temps antérieurs. Ce fait — il faut le proclamer avec insistance, — a une cause qu'il faut chercher en dehors de la théologie et ailleurs que dans les milieux ecclésiastiques. Je veux parler de l'essor qu'ont pris, au XIX[e] siècle, les sciences historiques. C'est alors, et alors seulement, que celles-ci se sont réellement constituées, qu'elles ont pris conscience de leur tâche et créé leur méthode. C'est là un événement, dans toute la force du terme; il s'est

produit quelque chose de nouveau, et l'on peut aujourd'hui déjà en mesurer les conséquences dans des branches très diverses des connaissances humaines.

Parlant du développement et du progrès des sciences au xixe siècle, M. Windelband, professeur à l'Université d'Heidelberg et président désigné du futur IIIe Congrès de philosophie, n'hésite pas à proclamer que « pour le fond et pour la forme, ce que ce siècle a créé de plus nouveau doit être cherché dans la constitution scientifique de la pensée historique ». Tandis que les sciences naturelles, qui ont si merveilleusement avancé durant cette période, n'ont fait après tout que continuer à suivre la voie que le xviie et le xviiie siècles leur avaient tracée, c'est au cours du xixe que « l'histoire est devenue une science ». Jusqu'à la fin du xviiie siècle, il n'y avait guère, à côté de la philosophie, des mathématiques et des sciences naturelles, que la philologie, et seulement la philologie classique, qui pût en quelque mesure élever la prétention d'être une discipline scientifique. Aujourd'hui il en est tout autrement : l'histoire est devenue une science méthodique et critique dans l'examen de ses matériaux et dans sa recherche consciencieuse de la vérité. Cela est vrai non seulement de l'histoire politique, mais aussi de celle des langues et des littératures, du développement économique et technique, de l'art et de la religion [1].

Le savant éminent dont je viens de résumer la pensée n'avait certainement en vue, lorsqu'il énonçait les appréciations ci-dessus, ni la science théologique plutôt que toute autre, ni surtout la branche spéciale qu'on nomme la critique biblique. Il s'exprimait d'une façon toute générale, et ses affirmations n'en ont que plus de portée et d'autorité, puisque leur parfaite impartialité ne saurait être mise en question. Ce témoignage désintéressé et objectif d'un non-théologien est précieux à enregistrer : il fournit la réponse à une objection souvent reproduite. Comment serait-il possible, demande-t-on

[1] Voir W. Windelband : *Die gegenwærtige Aufgabe der Logik und Erkenntnislehre in Bezug auf Natur- und Kulturwissenschaft*, p. 106-107, dans *Congrès international de philosophie*, IIe session, rapports et comptes rendus, Genève 1905, p. 104-119.

volontiers, que, depuis tant de siècles, juifs et chrétiens eussent pu lire, étudier et commenter les Saintes Ecritures sans que jamais personne eût découvert ce que les hébraïsants du XIXe siècle prétendent y discerner? faudrait-il croire que ces nouveaux venus possèdent le monopole de l'intelligence et de la perspicacité? A ces questions, il y a une double réponse à faire. Tout d'abord, il faut faire valoir que les théologiens mis en cause sont si éloignés de vouloir accaparer le mérite d'avoir fait quelque peu progresser leur science qu'ils attribuent précisément ce progrès à une cause plus générale, au développement qu'a pris la recherche historique dans tous les domaines. On doit, en second lieu, faire observer que, si la critique n'a réellement pris conscience de sa tâche qu'au XIXe siècle et si la véritable méthode n'a été reconnue et adoptée que tout récemment, il y a pourtant eu, dans les âges qui ont précédé, des hommes réfléchis, observateurs, sagaces, qui ont pressenti, si ce n'est prévu, ce qu'il était réservé à leurs successeurs de démêler et de formuler clairement. Les noms de ces précurseurs, échelonnés au cours des siècles, ne doivent point être oubliés. Leurs vues peuvent avoir été parfois bizarres, leurs observations incomplètes, leurs théories boiteuses : ils n'en ont pas moins aperçu quelques lambeaux de vérité, préparé le terrain pour d'autres et prouvé que, même en dehors des recherches systématiques et raisonnées, l'esprit humain n'est point condamné à rester enfermé dans un cercle toujours le même.

Il importe donc au plus haut point de cultiver avec soin, chez soi et chez les autres, ce que l'on appelle, d'un nom très juste, le sens historique. Lorsque, en étudiant le passé, on se trouve en présence d'un homme, d'un acte ou d'un écrit, il faut apprendre à le replacer dans son milieu et à tenir compte des circonstances de l'époque, des idées régnantes, du développement atteint par les mœurs, la religion, les connaissances, etc. Nous sommes, par nature, enclins à juger des hommes et des choses d'autrefois d'après nos conceptions et nos expériences toutes modernes. C'est là une erreur qu'il faut combattre, et dans ce but il faut faire naître et grandir dans notre esprit le sens historique.

Je ne soutiens pas, toutefois, qu'en possédant ce sens, et en employant la méthode la plus judicieuse, on arrive, sans autre, à faire disparaître toutes les difficultés et à créer une harmonie parfaite et constante entre les résultats de nos recherches scientifiques d'une part, et les postulats de la conscience chrétienne d'autre part. Il subsiste des points obscurs et des points douloureux. Je prie mes lecteurs de ne pas s'imaginer que j'en parle bien à mon aise : j'ai fait les expériences qu'ils font, j'ai parcouru le chemin que peut-être ils parcourent actuellement. Il ne me plaît guère de me mettre en scène et d'avoir l'air d'esquisser une sorte d'autobiographie. Mais, après tout, ce n'est pas de ma personne qu'il s'agit, c'est de la crise par laquelle ont passé bon nombre d'hommes de ma génération. Rappelons donc quelques faits.

Il y a quarante à cinquante ans, la plupart des chrétiens pieux et zélés, dans nos contrées, adhéraient, sous une forme absolue ou légèrement atténuée, à la théorie de l'inspiration plénière, à la théorie « gausséniste », comme on l'a appelée du nom de l'homme excellent et distingué qui en était l'un des principaux représentants. Même parmi les théologiens qui n'étaient pas inféodés à cette doctrine, on éprouvait volontiers de la défiance à l'endroit des recherches de la critique historique. Ainsi, mon maître, le professeur Segond, se prononçait avec une véritable énergie contre tout essai de distinguer deux auteurs dans le livre d'Esaïe[1], et réservait son opinion sur la date de composition du livre de Daniel. Encore passait-il aux yeux de plusieurs pour un homme aux idées hardies, pour un novateur plus ou moins dangereux, et sa traduction de l'A. T. a-t-elle été pour ce motif accueillie avec des préventions dans certains milieux. Il n'y a donc pas lieu de s'étonner si, au sortir de nos études théologiques, et quoi qu'eût pu nous dire dans un sens différent tel autre de nos professeurs, nous étions, bon nombre de mes condisciples et moi, dans les eaux traditionnelles.

C'est à Leipzig, qui passait alors avec raison pour une for-

[1] Voir son article *Esaïe* dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses*, IV, p. 272-283. Dans son enseignement oral il était encore beaucoup plus vif dans son opposition contre l'hypothèse d'un Second Esaïe.

teresse du conservatisme luthérien, que j'ai compris la nécessité d'un changement de méthode, et, par conséquent, d'une revision des idées et des doctrines qu'on m'avait enseignées jusque-là. Le fait pourra paraître surprenant, il n'en est que plus significatif: c'est au contact d'hommes tels que Kahnis, Luthardt et Franz Delitzsch, dans leurs cours et grâce à des relations personnelles, que j'ai été amené à faire le pas décisif et à rompre avec un système dont le caractère artificiel m'était démontré.

Quelques années plus tard, je fus appelé à enseigner à mon tour les disciplines concernant l'A. T. Je me rappelle les difficultés, les hésitations, les angoisses même par lesquelles il m'a fallu passer[1]. Je commençais à peine à former mes vues personnelles sur les sujets que je devais exposer et je donnais pour la première fois un cours d'Introduction au Pentateuque, lorsque parut, à la fin de 1878, le célèbre ouvrage de Wellhausen (intitulé d'abord *Histoire d'Israël*, tome I, puis dans les éditions subséquentes *Prolégomènes de l'Histoire d'Israël*), lequel causa, à juste titre, une sensation si profonde. Je le lus avec avidité, tout en poursuivant mes leçons. Toutefois, l'impression qu'il me fit ne fut pas aussi promptement décisive que pour tel de mes confrères. Le professeur Kautzsch, alors à Bâle, a raconté[2], avec une franchise et une sensibilité qui l'honorent profondément, comment il fut amené, pour ainsi dire du jour au lendemain, à reconnaître la justesse du système historico-littéraire de Wellhausen et à reconstruire par conséquent sur de nouvelles bases l'édifice de son enseignement. Un autre collègue m'écrivait qu'il allait entreprendre une réfutation en règle de théorie nouvellement apparue, et que, s'il y réussissait, il

[1] J'en ai retrouvé, à ma grande surprise, un écho dans une brochure publiée récemment par un de mes anciens élèves. Voir N. Geyser: *Der Kampf um das Alte Testament*, Tubingue 1905, p. 3 ss. M. Geyser (pasteur à Elberfeld) y raconte ses premières expériences comme étudiant en théologie à Lausanne, puis à Bonn, et ces souvenirs d'il y a près de trente ans lui servent à introduire une étude fort intéressante et judicieuse sur la question de l'attitude à prendre à l'égard de l'A. T.

[2] *Theologische Literatur-Zeitung*, IV (1879), p. 25-30.

estimerait n'avoir pas vécu en vain : quelques mois plus tard il professait, dans son cours universitaire, l'Introduction à l'A. T.... d'après le système de Wellhausen, loyalement accepté après examen. Pour moi, ce n'est qu'au bout de plusieurs années que j'ai finalement reconnu l'impossibilité de maintenir mes positions antérieures, conformes en gros à celles d'Ewald, Dillmann, etc. Dans *La Mission du prophète Ezéchiel* (1891) je me suis encore évertué à soutenir la priorité du Document sacerdotal comparativement à la Thora d'Ezéchiel. C'est après la publication de ce livre que, mis en demeure de fournir des arguments concluants en faveur de mes assertions, j'ai dû m'avouer que je n'en avais pas. Et j'ai saisi avec empressement l'occasion qui s'est présentée de faire publiquement connaître mon changement de vues [1]. Je dois ajouter qu'une fois ce pas franchi, j'ai vu les questions relatives à l'A. T. s'éclairer, pour moi et pour mes élèves, d'un jour nouveau, et maintes difficultés, longtemps insurmontables, s'aplanir.

Je ne songe point à méconnaître ou à diminuer l'importance qu'a eue, pour beaucoup d'autres et pour moi, l'acceptation du point de vue que représentent les noms de Reuss et de Graf, de Kuenen et de Wellhausen, quant à l'Introduction à l'A. T. Pourtant, j'estime qu'il ne s'agit point là d'un changement dans la méthode, mais seulement dans son application. Par conséquent, si, sur cette question déterminée, certains théologiens aboutissent à une conclusion dans un sens, et d'autres à une conclusion différente, ils ne sont point, me semble-t-il, séparés par un fossé profond: ils constituent simplement deux variétés d'une même espèce. J'ai déjà eu l'occasion d'énoncer plus haut (I, p. 252-253) ma conviction à cet égard. Il n'y a aucune raison valable pour les parquer dans deux camps opposés, et, lorsqu'ils se traitent les uns les autres de « conservateurs stricts » et de « radicaux subversifs », ils se rendent coupables d'une grosse exagération. Evidemment, au point de vue du sentiment religieux, de la pensée philosophique, de la formule dogmatique, de la position

[1] *A propos d'un livre récent sur la question du Pentateuque* (*A. Westphal*) p. 371-372, dans *Le Chrétien évangélique,* XXXV (1892), p. 361-379.

ecclésiastique, il peut y avoir entre eux les plus sensibles désaccords, mais c'est là une tout autre question. On peut, sous les divers chefs susmentionnés, classer ces hommes en catégories, sans que cela corresponde aucunement à la divergence que présentent leurs vues sur la date de tel document du Pentateuque.

Où donc est le fossé, si, comme je le crois, le fossé existe? Je vais essayer de le dire. Mais je tiens à préciser: je parle du fossé sur le terrain de la critique biblique, je ne parle pas d'autres fossés, non moins existants, dans le domaine de la théologie, de la philosophie, de la vie religieuse, etc.

En matière de critique biblique ou, si l'on préfère, en fait d'appréciation des Saintes Ecritures, le partage s'effectue entre ceux qui reconnaissent l'autorité de la lettre et ceux qui lui substituent l'autorité de l'esprit; disons, pour être juste, l'autorité exclusive de l'esprit. En effet, les partisans de l'autorité de la lettre n'entendent point nier celle de l'esprit. Seulement ils s'exposent ainsi à des conflits irréductibles, et lorsqu'il s'agit pour eux d'y échapper, c'est trop souvent la lettre qui triomphe et l'esprit qui doit battre en retraite.

Pour reprendre les faits esquissés plus haut, ce n'est pas en 1891-1892 que j'ai franchi le fossé en question en modifiant mes vues sur un point particulier ; c'est longtemps auparavant lorsqu'à Leipzig mes maîtres, tout « orthodoxes » qu'ils étaient, m'ont fait renoncer à mon à priori et m'ont initié à la méthode historique. Mais étais-je, alors, un gausséniste de la stricte observance? Non point. Et si je ne l'étais pas, et si beaucoup d'autres ne le sont pas davantage, ne serait-ce pas qu'il existe une position intermédiaire, où l'on conserve le respect de l'autorité scripturaire, sans proclamer l'infaillibilité de la lettre? n'ai-je pas dit plus haut que, parmi ceux qui admettaient la théorie de Gaussen, les uns le faisaient d'une façon absolue, les autres d'une façon atténuée?

Nous touchons ici à un point délicat et important. La théorie de l'inspiration littérale, de l'infaillibilité des Ecritures, est une théorie absolue : elle est à prendre ou à laisser. Ceux qui l'acceptent avec des atténuations lui sont, en fait,

déjà infidèles. Seulement ils ne s'en rendent pas compte et leur inconséquence n'apparaît point clairement à leurs yeux. Ils réussissent à se faire illusion à eux-mêmes, parce que la théorie théopneustique a deux faces, et qu'ils croient pouvoir conserver l'une sans l'autre. L'une de ces faces est négative : il n'y a, et ne peut y avoir, aucune erreur dans la Bible. L'autre face est positive : les paroles de l'Ecriture Sainte font autorité. Cette négation et cette affirmation sont solidaires, elles s'appellent l'une l'autre. Néanmoins, combien de chrétiens qui croient pouvoir adopter à cet égard une attitude éclectique : ils s'émancipent de la doctrine infaillibiliste et n'en demeurent pas moins, en théorie et surtout en pratique, des adeptes de l'autorité extérieure. Souvent même ce n'est pas seulement la Bible qui est mise en cause : c'est tout un ensemble d'interprétations et de conceptions traditionnelles, que l'on considère comme intangibles et de droit divin, et cela simplement parce qu'on n'a pas examiné leurs titres de crédibilité.

Mes propres expériences me permettent d'éprouver la plus vive sympathie pour tous ceux qui traversent actuellement la crise par laquelle j'ai passé naguère. Je leur souhaite d'acquérir une pleine indépendance à l'égard de la lettre, tout en conservant et même en accroissant leur communion spirituelle avec les écrivains bibliques. Et je veux, avant de poser la plume, chercher à leur faciliter la tâche en m'efforçant de dissiper un certain nombre de malentendus dont notre génération n'a eu que trop à souffrir. Par ce terme de malentendus je désigne des questions mal posées, des accusations générales et imprécises, des mots à effet qui ne signifient pas grand chose, des solutions simplistes, précipitées et incomplètes. Il existe en effet, dans la bouche des adversaires de la critique historique, quelques clichés d'autant plus commodes et d'autant plus efficaces à première vue qu'ils font appel à des sentiments très respectables.

De ce nombre est le propos suivant, qu'on nous adresse fréquemment : « Vous disséquez la Bible ».

Si c'est là une simple affirmation, je n'ai rien à y objecter. Mais si c'est un reproche, je le repousse énergiquement.

Qu'est-ce que la dissection, ou, ce qui est à peu près équivalent, qu'est-ce que l'analyse, si ce n'est le moyen, le meilleur, et j'allais dire l'unique moyen pour la science, d'arriver à se rendre compte des faits, et par conséquent de faire de réels progrès? C'est en disséquant que le naturaliste, l'anatomiste, le chirurgien arrivent à perfectionner leur théorie et à améliorer leur pratique. C'est en analysant que le chimiste accroît ses connaissances et ses ressources ; c'est, dans un domaine différent, c'est en analysant que le philologue et l'historien apprennent à discerner les faits et à reconstituer le passé. Pourquoi procéderait-on différemment quand il s'agit de la Bible ? Lorsqu'on éprouve, pour une œuvre littéraire ou artistique quelconque, un sentiment d'admiration et de respect, il est naturel et légitime, et c'est même un devoir, de l'étudier et de chercher à la comprendre le mieux possible. A plus forte raison doit-il en être ainsi quand on a affaire à un recueil comme celui des livres bibliques, pour lesquels nous avons une vénération profonde et un sincère attachement. Il me semble élémentaire pour des chrétiens, dès qu'ils en ont la possibilité, d'employer tous les moyens disponibles pour pénétrer plus avant dans l'intelligence des écrits sacrés. Cette étude doit se poursuivre avec révérence et avec piété, mais il est non moins nécessaire d'y apporter un esprit investigateur, avide de profiter de toutes les découvertes et de tous les éclaircissements. Et je ne vois pas pourquoi l'on ne comparerait pas ce travail analytique à la dissection. Pour moi ce rapprochement n'a rien que d'honorable. Quant à ceux qui, après s'être écriés avec indignation qu'on « dissèque » la Bible, répètent avec emphase les mots de sacrilège et de profanation, ils prouvent simplement par là qu'ils ne se font aucune idée de l'opération scientifique appelée la dissection. Ils ne se rendent pas compte des sentiments respectueux, attendris, presque religieux, qui s'emparent du savant, lorsque, armé de son scalpel et de son microscope, il découvre dans l'objet de son étude de nouveaux motifs d'admiration.

On nous dit aussi : Vous êtes des « démolisseurs », et ce qualificatif est de nature à mettre en garde contre l'œuvre que nous accomplissons, en dehors de tout examen préalable.

Je demande : Qu'est-ce que nous démolissons? Et suivant la réponse que l'on me fera — et que je suis en droit de réclamer, — je verrai et mes lecteurs verront s'il y a lieu de s'émouvoir. Si l'on constate que la critique historique, appliquée aux écrits bibliques, « démolit » des notions traditionnelles erronées, des théories sans fondements suffisants, de pieuses légendes et des idées préconçues, je ne vois pas qu'il y ait lieu ni de s'en affliger, ni de s'en scandaliser. Si, par contre, on s'avise de prétendre que la critique « démolit » la religion chrétienne, qu'elle aboutit à la négation de la révélation, qu'elle enlève au croyant sa nourriture spirituelle, alors je proteste. Mais je ne proteste pas contre la critique, qui, dans la personne de beaucoup de ses représentants les plus autorisés, se sent et se sait innocente à l'endroit de ces inculpations ; je proteste bien plutôt contre l'interprétation fausse qu'on cherche à donner à des travaux consciencieux et loyalement poursuivis. Sans doute, il y a des hommes qui font de la critique biblique et qui sont irréligieux ; mais il en est d'autres qui font aussi de la critique biblique et qui n'en sont pas moins pour cela des chrétiens décidés. Il me semblerait équitable de ne pas traiter ceux-ci de « démolisseurs ». Et surtout, qu'on ne nous accuse pas de « démolir les prophètes »! S'il est un fait certain, c'est que les travaux récents de la critique historique ont eu pour fruit excellent, entre autres et tout particulièrement, de mettre en pleine lumière les figures des prophètes, de les faire revivre et de révéler pour ainsi dire à notre génération la valeur permanente de leur parole. C'est là une assertion à l'appui de laquelle il me serait facile et agréable d'entrer dans le détail et de fournir des illustrations très suggestives.

Une autre source d'équivoques tient à l'emploi qu'on fait, d'une façon souvent peu réfléchie, des deux termes de résultat et d'hypothèse. Pour beaucoup de gens, ce sont là deux notions qui forment un contraste. Par exemple, à propos du présent ouvrage, les uns m'ont dit, avec bienveillance : Vous allez nous donner des résultats, et non pas des hypothèses. D'autres, plus défiants, si ce n'est même hostiles, disent ou pensent que je ne pourrai que formuler des hypothèses, et

non présenter des résultats. Cette distinction, si séduisante au premier abord, n'est point conforme à la réalité. Au contraire on pourrait dire, surtout dans le domaine historique, que les hypothèses sont des résultats et que les résultats sont des hypothèses. « L'hypothèse, a dit excellemment M. Ernest Naville[1], est le facteur indispensable de la science.... Toute vérité est, sous sa forme première, une hypothèse.... » M. Naville rappelle que Claude Bernard a dit : « Une idée anticipée ou une hypothèse est le point de départ nécessaire de tout raisonnement expérimental. Sans cela, on ne saurait faire aucune investigation, ni s'instruire : on ne pourrait qu'entasser des observations stériles[2] ». Puis il ajoute : « L'affirmation est vraie pour toutes les sciences soit expérimentales, soit rationnelles, y compris la philosophie », et, dirai-je à mon tour, y compris l'histoire. Il va sans dire qu'une hypothèse scientifique ne doit pas seulement être énoncée : « Elle n'a de valeur, dit encore M. Naville, que lorsqu'elle est vérifiée ». Or cette indispensable opération de contrôle peut s'exercer sur le terrain des sciences physiques et naturelles, et surtout des mathématiques, d'une manière plus complète et plus définitive que dans le champ des recherches historiques. Mais ici aussi, nous pouvons dire, en empruntant de nouveau le langage du même auteur : « L'hypothèse est la semence de toute vérité, et la rejeter par crainte des abus c'est ne plus vouloir de semences parce qu'il existe des graines infécondes. La science n'a jamais fait un pas qu'au moyen de la méthode vraie, c'est-à-dire par l'emploi de suppositions justes ».

Je ne rougis donc point d'enregistrer des hypothèses et de les soumettre à mes lecteurs. Certaines d'entre elles me paraissent à moi-même mieux établies que d'autres, et consti-

[1] Ernest Naville : *La logique de l'hypothèse*, Paris 1880, p. 11-14. Je conseille vivement la lecture intégrale de ce lumineux exposé, dont je ne puis donner ici que quelques parcelles. Quoique l'auteur n'ait pas fait rentrer explicitement les sciences historiques dans le champ de son étude, ce qu'il dit des autres y trouve aussi son application.

[2] Claude Bernard : *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, p. 57.



tuent, si l'on veut, davantage des résultats au sens courant de ce terme. Mais, à proprement parler, il n'est pas possible de classer en deux catégories nettement délimitées les hypothèses et les résultats.

Je tiens d'ailleurs à ajouter que tout n'est pas hypothétique, même au sens favorable et scientifique du terme, dans l'ouvrage que j'achève : le lecteur attentif n'aura certes pas manqué d'y discerner des faits, observables et dûment observés, lesquels n'ont à aucun degré le caractère de suppositions. Ils subsistent, même si on rejette les théories proposées pour en rendre raison, et dans ce cas il n'y a qu'une chose à faire, c'est de leur chercher une autre explication. Car on ne peut faire qu'ils n'existent pas.

Enfin je veux relever encore une dernière phrase, qui revient avec insistance dans les polémiques actuelles : La critique, dit-on, « attaque et ruine l'autorité des Ecritures ». J'ai déjà eu l'occasion de dire qu'il s'agit avant tout de s'entendre sur le sens du mot autorité. S'il est question de l'autorité extérieure, l'assertion ci-dessus est fondée ; mais si l'autorité en cause est du domaine intérieur et de l'ordre spirituel, nous pouvons hardiment affirmer qu'elle n'est compromise en rien. Le tout, c'est d'être au clair sur ce point fondamental : l'autorité en matière religieuse, c'est celle de Dieu, et, sur le terrain plus spécial de la vérité évangélique, c'est celle du Christ. Cette autorité s'exerce sur le cœur et sur la conscience, tout en faisant appel à l'ensemble de nos facultés, en vertu même de l'unité de notre être. Elle est au-dessus des discussions de l'ordre littéraire et historique ; elle ne saurait être ébranlée, ni consolidée, par des arguments purement intellectuels. Elle n'est point atteinte par le fait que, sur des questions d'authenticité et d'historicité, on aboutit à des solutions autres que les données traditionnelles.

Il faut donc entrer en communion intime avec l'âme des hommes de Dieu, sans s'arrêter anxieusement à la forme qu'a revêtue tel discours, telle narration. Il faut arriver à comprendre que la valeur des paroles bibliques procède de leur contenu et non pas de la place qu'elles occupent dans un livre. Si l'évocation de trois textes du Deutéronome a

servi à Jésus pour repousser la tentation, cela vient, non pas de ce que ces trois paroles étaient scripturaires, mais de ce qu'elles étaient vraies.

De ces paroles vraies, saines, fortifiantes, libératrices, l'Ancien et le Nouveau Testament en contiennent tout un trésor, sur lequel l'exemple donné par le Christ attire précisément l'attention ; il y a là, pour le lecteur chrétien, un arsenal riche en armes spirituelles, une source intarissable à laquelle, à la suite d'innombrables croyants, célèbres ou obscurs, il est invité à puiser à son tour. Il le fera, c'est ma conviction, avec d'autant plus de réel profit et de joyeuse assurance qu'il aura réussi à pénétrer plus profondément dans l'intimité des écrivains sacrés.

Il comprendra mieux aussi ce qu'est, ce que doit être l'A. T., pour lui-même et pour la chrétienté tout entière : il saisira la portée de la religion d'Israël, de la révélation de Dieu au sein de ce peuple.

Au cours de ces dernières années, et dans des sens divers, on a beaucoup parlé et beaucoup écrit, à bon droit, sur ce qu'on appelle « la valeur religieuse de l'A. T. » Cette expression est loin de me satisfaire, et elle ne satisfait sans doute pas non plus ceux qui l'ont employée faute d'une autre meilleure. Je la trouve sinon équivoque, du moins insuffisante.

Ce n'est pas assez, en effet, à mes yeux, de parler d'une valeur religieuse, même d'une haute valeur religieuse de l'A. T. Toute manifestation pieuse, quand ce serait celle d'un sauvage fétichiste, a une valeur religieuse. Tels des documents sacrés que nous rencontrons chez les païens ont même une haute valeur religieuse : il suffit de consulter, pour s'en convaincre, les hymnes des Védas, les prières des anciens Egyptiens, les psaumes pénitentiaux des Babyloniens ; et, dans un autre domaine, nous pourrions citer les plus belles des sourates du Coran. Or l'A. T. a pour le chrétien une valeur encore toute différente, en raison du lien étroit qui le rattache à Jésus-Christ. Et je suis persuadé qu'avec les vues sur la composition de l'A. T. que j'ai exposées dans cet ouvrage, on perçoit mieux la relation qui existe entre la religion de l'ancienne alliance et l'Evangile. Qu'il y ait de

l'une à l'autre un pas, un degré à franchir, cela est incontestable et reconnu de tous, au moins théoriquement. Mais on comprendra bien mieux le caractère graduel et progressif de la révélation si, déjà au cours de l'histoire du peuple israélite, on apprend à discerner des étapes successives. Chacun accorde qu'il y a pour le moins deux étapes dans l'œuvre divine, l'ancienne et la nouvelle alliances. Qu'on veuille bien se rendre compte qu'au sein de la première déjà il y a eu toute une série de degrés consécutifs, et l'on acquerra une conception plus exacte, plus adéquate et plus satisfaisante du développement historique qu'a suivi ici-bas le plan de Dieu.

« Le salut vient des Juifs », a dit Jésus à la Samaritaine, au moment où, sur le bord du puits de Jacob, il proclamait l'avènement du « culte en esprit et en vérité ». Ce témoignage rendu à l'ancienne alliance, nous sommes heureux de pouvoir le répéter avec une conviction profonde, fortifiée par nos études et par nos expériences. La valeur religieuse de l'A. T. n'est pas seulement grande : elle est d'une nature particulière et serait incomparable si celle du N. T. ne venait encore la dépasser.

INDICATIONS BIBLIOGRAPHIQUES

On est prié de ne point chercher ici une liste complète des ouvrages relatifs à l'A. T. Ceux qui seraient désireux de se la procurer la trouveront dans un volume, extrêmement détaillé et rédigé avec beaucoup de soin, qui a paru l'an dernier, en français :

Louis Emery : *Introduction à l'Etude de la Théologie protestante, avec Index bibliographique*, Lausanne 1904, 710 pages (dont 400 pour l'*Index* seul).

Je me plais à y renvoyer mes lecteurs. Pour moi, je veux me borner à énumérer ici les principaux ouvrages modernes relatifs à l'Introduction à l'A. T., puis les Commentaires les plus remarquables à la fois par leurs mérites et par la date récente de leur apparition : il est en effet malheureusement trop certain que des œuvres exégétiques de la plus haute valeur cessent d'être vraiment utiles, sauf aux spécialistes, dès que quelques années se sont écoulées depuis leur publication.

I. Ouvrages relatifs à l'Introduction à l'Ancien Testament.

J'ai déjà nommé sommairement les plus importants de ces ouvrages (I, p. 8), ainsi que d'autres travaux similaires un peu plus anciens et dont je suis loin de méconnaître les qualités. Je me contenterai donc ici d'énoncer quelques titres d'une façon plus complète :

A. Kuenen : *Historisch-kritische Einleitung in die Bücher*

des Alten Testaments, édition allemande en 3 volumes (le vol. 4 n'a pas paru), Leipzig 1887-94.

Eduard Kœnig : *Einleitung in das Alte Testament mit Einschluss der Apokryphen und Pseudepigraphen*, Bonn 1893.

Emil Kautzsch : *Abriss der Geschichte des alttestamentlichen Schrifttums*, 2e édition, Fribourg e. B. 1897.

G. Wildeboer : *Die Literatur des Alten Testaments nach der Zeitfolge ihrer Entstehung*, Gœttingue 1894.

Wolf Wilhelm comte Baudissin : *Einleitung in die Bücher des Alten Testaments*, Leipzig 1901.

Carl Heinrich Cornill : *Einleitung in die Kanonischen Bücher des Alten Testaments*, 5e éd., Tubingue 1905.

Hermann L. Strack : *Einleitung in das Alte Testament*, 6e éd. sous presse, Munich (dans : *Handbuch der theologischen Wissenschaften*, d'Otto Zœckler).

A ces livres, tous publiés en allemand ou traduits du hollandais en allemand (Kuenen, Wildeboer), il faut ajouter, en anglais :

S. R. Driver : *An Introduction to the Literature of the Old Testament*, 7e éd., Edimbourg 1898, réimprimée en 1902. Il en existe aussi une traduction allemande, Berlin 1896.

Après ces ouvrages qui traitent de tout l'A. T., j'en mentionnerai qui concernent spécialement l'Hexateuque :

H. Holzinger : *Einleitung in den Hexateuch*, Fribourg e. B. 1893.

Charles Augustus Briggs : *The Higher Criticism of the Hexateuch*, nouvelle (2e) éd., New-York 1897.

J. Estlin Carpenter et G. Harford-Battersby : *The Hexateuch . . . arranged in its constituent Documents*, 2 vol., Londres 1900.

Et je suis heureux de pouvoir y ajouter :

Alexandre Westphal : *Les sources du Pentateuque*, 2 vol., Paris 1888-92.

Mentionnons encore, en fait d'Introductions spéciales à un seul livre biblique :

T. K. Cheyne : *Introduction to the Book of Isaiah*, Londres 1895.

Enfin il est un livre d'une grande utilité qui traite de toutes les questions concernant l'étude de la Bible dans son ensemble, sans aborder l'examen de chaque livre particulier :

Charles Augustus Briggs : *General Introduction to the Study of Holy Scripture*, 2e édition, New-York 1900.

Cet ouvrage avait paru pour la première fois en 1883 sous le titre de *Biblical Study, its Principles, Methods, and History*, et avait eu une dizaine d'éditions. Il a été complètement refondu et considérablement augmenté, et a paru sous un nouveau nom en 1899.

II. Commentaires sur l'Ancien Testament.

Ces commentaires ne se présentent pas d'ordinaire comme des ouvrages détachés, consacrés à un livre en particulier. Ils font en général partie de collections embrassant la totalité des livres de l'A.T., quelquefois même l'ensemble des écrits bibliques ; mais je laisserai de côté ce qui concerne le N. T.

Il y a une trentaine d'années, les deux collections les plus répandues et les plus appréciées étaient :

Biblischer Commentar über das Alte Testament, de C. F. Keil et Franz Delitzsch, et

Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum alten Testament.

Dans le premier de ces deux commentaires complets sur l'A. T., tous deux publiés à Leipzig, la plupart des volumes étaient l'œuvre de Keil, et sont aujourd'hui à peu près oubliés. En revanche Esaïe, les Psaumes, Job, les Proverbes, l'Ecclésiaste et le Cantique, commentés par Delitzsch, ont conservé jusqu'à maintenant leur valeur et leur cercle de lecteurs. On peut y ajouter, quoi qu'il ne fît pas partie de la série précitée, le Commentaire du même Delitzsch sur la Genèse, lequel avait atteint en 1887 sa 5e édition, sous le titre de *Neuer Commentar über die Genesis*, Leipzig.

Quant à l'autre collection, habituellement désignée par les trois initiales *K. E. H.*, c'était au début l'œuvre de Knobel (Pentateuque, Josué, Esaïe), Bertheau (Juges, Ruth, Proverbes, Chroniques, Esdras, Néhémie, Esther), Thenius (Samuel, Rois, Lamentations), Hirzel (Job), Olshausen (Psaumes, 2e éd. de Job), et Hitzig (Ecclésiaste, Cantique, Jérémie, Ezéchiel, les Douze, Daniel). Ensuite, pour remplacer les premiers auteurs décédés, d'autres commentateurs furent recrutés : ainsi Diestel pour Esaïe, Steiner pour les Douze, Smend pour Ezéchiel, Nowack pour les Proverbes et l'Ecclésiaste, et plus récemment encore Ryssel pour l'Exode et le Lévitique (1897),

Esdras, Néhémie et Esther (1887) et Löhr pour Samuel (1898); mais le plus marquant de tous ces nouveaux collaborateurs, celui dont l'influence a été la plus grande et la plus durable et qui a jeté le plus de lustre sur le *K. E. H.*, c'est August Dillmann († 1894) qui a rédigé, en plusieurs éditions successives, les volumes relatifs au Pentateuque, à Josué, à Job et à Esaïe.

Ces deux monuments exégétiques appartiennent déjà au passé, quoique leur influence se fasse encore sentir. Il est juste de nommer à côté d'eux les commentaires d'Ewald, quoique ils n'embrassent pas tout le champ de l'A. T. et s'en tiennent aux livres poétiques et prophétiques :

Die Dichter des Alten Bundes, 2e éd., Gœttingue 1866-67.

Die Propheten des Alten Bundes, 2e éd., Gœttingue 1867-68.

A une époque plus rapprochée de nous ont pris naissance trois nouvelles collections :

H. Strack et O. Zœckler : *Kurzgefasster Kommentar zu den heiligen Schriften Alten und Neuen Testamentes sowie zu den Apokryphen*, Munich 1894 ss.

W. Nowack : *Handkommentar zum Alten Testament*, Gœttingue 1892 ss.

K. Marti : *Kurzer Handkommentar zum Alten Testament*, Tubingue 1897 ss.

La collection dirigée par Strack et Zœckler représente une tendance plus conservatrice que les deux autres. Elle a pour collaborateurs nos deux compatriotes Conrad d'Orelli (Esaïe et Jérémie, tous deux en 3e éd., Ezéchiel et les Douze, en 2e éd.) et S. Œttli (Deutéronome, Josué, Juges, Cantique, Lamentations, Chroniques, Esdras, Néhémie, Ruth, Esther). Leurs commentaires, avec ceux de Strack lui-même (Genèse-Nombres, Proverbes) sont la meilleure partie de l'œuvre. Les autres auteurs sont Klostermann (Samuel, Rois), Kessler (Psaumes), Volck (Job, Ecclésiaste), Meinhold (Daniel).

A la collection Nowack ont participé, outre le directeur lui-même (Juges, Ruth, Samuel, Douze prophètes), Gunkel (Genèse), Bæntsch (Exode-Nombres), Steuernagel (Deutéronome et Josué), Kittel (Rois, Chroniques), Siegfried (Esdras, Néhémie, Esther, Ecclésiaste, Cantique), Budde (Job), Bæthgen (Psaumes, 3e éd.), Frankenberg (Proverbes), Duhm (Esaïe), Giesebrecht (Jérémie), Löhr (Lamentations), Krætzschmar (Ezéchiel), Behrmann (Daniel).

Enfin dans la troisième série de commentaires, publiés sous la direction de K. Marti, celui-ci a traité les Douze, Esaïe et Daniel et il s'est adjoint Bertholet (Lévitique, Deutéronome, Ruth, Esdras et Néhémie, Ezéchiel), Holzinger (Genèse, Exode, Nombres, Josué), Budde (Juges, Samuel, Cantique, Lamentations), Benzinger (Rois, Chroniques), Duhm (Job, Psaumes, Jérémie) et Wildeboer (Ecclésiaste, Esther).

Comme on le voit, ces deux dernières collections ont des collaborateurs communs[1]. Extérieurement parlant, elles se différencient par le fait que la collection de Nowack donne la traduction complète de chaque livre biblique, tandis que celle de Marti s'en abstient, renvoyant ses lecteurs à la traduction de l'A. T. publiée par Kautzsch (*Die heilige Schrift des Alten Testaments*, Fribourg e. B. 1894).

Si nous passons maintenant aux commentaires en anglais, nous nous bornerons à nommer en passant deux œuvres ayant un cachet plutôt pratique et homilétique, le *Speaker's Commentary* et le *Pulpit Commentary*, et nous en viendrons aux deux grandes entreprises actuellement en cours de publication.

L'une est : *The International Critical Commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testaments*, under the Editorship of Samuel Rolles Driver, Alfred Plummer and Charles Augustus Briggs. Les volumes parus jusqu'à maintenant (pour l'A. T.) sont au nombre de six ; ils présentent uniformément un caractère de haute distinction et l'on a pu dire avec raison qu'aucun autre commentaire, en allemand ou en quelque langue que ce soit, ne leur est supérieur. Voici quels sont les livres déjà commentés : Nombres, par G. B. Gray ; Deutéronome, par S. R. Driver ; Juges, par G. F. Moore ; Samuel, par H. P. Smith ; Proverbes, par C. H. Toy ; Amos et Osée, par W. R. Harper. Les noms annoncés pour la suite de cette publication sont riches en promesses, puisque Josué sera traité par G. A. Smith, les Psaumes par Briggs (voir plus haut, II, p. 60, n. 1), les Rois par Francis Brown, la série des Douze par Harper, la Genèse par

[1] Duhm et Budde, auxquels sont dus les commentaires les plus remarquables des deux collections, avec celui de Gunkel dans la première et ceux de Marti dans la deuxième. J'ai eu, du reste, aussi l'occasion de constater la grande valeur des travaux de Bæthgen, Giesebrecht, Bertholet, Holzinger, Benzinger, etc.



J. Skinner, l'Exode par A. R. S. Kennedy, Job par Driver, Jérémie par Kirkpatrick, etc., etc.

L'autre collection est celle qui accompagne les *Sacred Books of the Old Testament*, de Paul Haupt (édition critique polychrome de l'A. T. hébreu, mentionnée ci dessus, II, p. 587). C'est le même savant qui dirige, sous le même titre général, cette *New English Translation*, dont six volumes ont paru, à savoir : Lévitique, par Driver et White ; Juges, par Moore ; Psaumes, par Wellhausen ; Esaïe, par Cheyne ; Josué, par Bennett ; Ezéchiel, par Toy. Ce ne sont pas à proprement parler des commentaires, mais des traductions annotées et accompagnées d'illustrations.

Une série de commentaires moins strictement scientifiques, c'est-à-dire s'adressant à des lecteurs non versés dans la connaissance des idiomes bibliques originaux, est : *The Cambridge Bible for Schools and Colleges*, que dirigent J. J. S. Perowne et A. F. Kirkpatrick. On peut avec un réel profit se servir de ces petits volumes, dont plusieurs ont été composés par les meilleurs hébraïsants de la Grande-Bretagne : ainsi Job, Ezéchiel, Nahum, Habacuc et Sophonie par le regretté A. B. Davidson, Esaïe par J. Skinner, Osée et Michée par T. K. Cheyne, Daniel, Joël et Amos par S. R. Driver, Samuel et les Psaumes par Kirkpatrick.

Enfin je tiens à mentionner la publication intitulée *The Expositor's Bible*, éditée par W. R. Nicoll. Ce n'est pas un commentaire, c'est un exposé suivi et remarquablement bien conçu du contenu des livres bibliques. Les volumes de cette série ne sont pas tous de même valeur : parmi eux il convient de signaler, comme étant hors de pair, ceux de G. A. Smith sur Esaïe et sur les Douze prophètes. Indiquons aussi ceux de Bennett (Jérémie XXI-LII), de Skinner (Ezéchiel), d'Adeney (Proverbes, Esdras, Néhémie, Esther), de Farrar (Rois, Daniel).

Je rappelle, une fois de plus, les services que peuvent rendre, à défaut d'interprétations plus détaillées, la Bible de Reuss et la Bible annotée de Neuchâtel. Mais, en fait de commentaires proprement dits, en français, de l'A. T., je n'aurais, si ces lignes avaient dû paraître quelques années plus tôt, pu signaler que le néant[1]. Heureuse-

[1] N'oublions pourtant pas le commentaire de M. Tony André sur *Le prophète Aggée*, Paris 1895. Ce travail consciencieux et très étendu (367 pages)

ment, je suis en mesure à présent d'indiquer et de recommander la série inaugurée par le commentaire du P. M. J. LAGRANGE sur *le livre des Juges* (voir plus haut, I, p. 306, n. 1), et dans laquelle *Isaïe* vient d'être commenté par le P. Albert CONDAMIN, et *Jérémie* le sera prochainement par M. L. HACKSPILL.

Les commentaires isolés, ne faisant partie d'aucune série, sont plutôt rares. Il faut toutefois noter l'apparition récente de :

S. R. DRIVER : *The Book of Genesis with Introduction and Notes*, 2e éd., Londres 1904, ouvrage des plus solides en même temps que très attrayant ; il est juste d'ajouter que ce volume présage une collection nouvelle, dont il forme les prémices et qui s'appellera *The Westminster Commentaries*.

Citons encore, en anglais :

T. K. CHEYNE : *The Prophecies of Isaiah*, 3e éd., Londres 1884.

A. A. BEVAN : *A short Commentary on the Book of Daniel*, Cambridge 1892.

Et en allemand :

Hermann GUNKEL : *Ausgewæhlte Psalmen*, Gœttingue 1904, qui n'est pas un commentaire complet sur le Psautier, mais n'en mérite pas moins d'être chaudement recommandé ici.

Un commentaire, dont l'apparition était attendue avec impatience, vient enfin de sortir de presse :

Carl Heinrich CORNILL : *Das Buch Jeremia erklært*, Leipzig 1905.

Parmi les ouvrages déjà un peu anciens, une mention très honorable est due au commentaire sur les *Psaumes* de HUPFELD, dont la 2e édition (1867-71, 4 vol.) a été rédigée par RIEHM, et la troisième (1888, 2 vol.) par NOWACK. Nommons enfin — *last, but not least*, — le commentaire, très bref mais non moins riche pour cela, de WELLHAUSEN : *Die Kleinen Propheten übersetzt, mit Noten*, Berlin 1892.

Sur les Apocryphes, il existe en allemand un commentaire, un peu vieilli, de O. F. FRITZSCHE et C. L. W. GRIMM : *Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zu den Apokryphen des Alten Testaments*, 6 vol., Leipzig 1851-60, et un autre, beaucoup plus récent, d'Otto

a malheureusement pour objet l'un des livres les plus exigus de l'A. T., sans qu'on puisse dire que ce soit l'un des plus importants.

ZŒCKLER (1891), dans la collection de Strack et Zœckler (*Kurzgefasster Kommentar*, etc.) mentionnée ci-dessus à propos des livres canoniques. En anglais, Edwin Cone BISSELL a publié (Edimbourg 1880) un commentaire intitulé : *The Apokrypha of the Old Testament*. L'ouvrage paru sous la direction de KAUTZSCH et que j'ai cité (II, p. 525, n. 2) est une traduction (allemande) avec introductions et notes ; ce n'est pas à proprement parler un commentaire, ce qui ne l'empêche nullement d'être des plus utiles. La Bible de Reuss comprend les Apocryphes, je l'ai déjà rappelé plus d'une fois. L'ouvrage de T. ANDRÉ sur les Apocryphes a été recommandé ci-dessus, II, 406, 526.

ERRATA

Tome	Page	Ligne	Au lieu de	Lisez
I	17	1	4 8-6 18, 7 12-26	4 7-6 18, 7 11-28
»	67	16	33 18b	33 18a
»	75	12	36-40	35-40
»	83	33-34	31 1-13, 24-27	31 1-13, 16-22, 24-30
»	88	10	33 18b	33 18a
II	30	5	121-134	120-134
»	44	18	121-134	120-134
»	85	11	9 ss.	10 ss.
»	149	31	41	40
»	166	6	d'hymnes	d'hymnes et de maximes
»	289	29	*psanterim*	*psanterin*

Il a été tenu compte des corrections ci-dessus dans la rédaction des Index.

INDEX ALPHABÉTIQUE

des principaux sujets traités et des noms mentionnés.

Les noms des personnages bibliques ne figurent dans cet index que dans les cas où il serait trop long ou trop malaisé de retrouver leur mention au moyen de la table des matières et de l'index des citations.

A

K

L

R

S

INDEX DES CITATIONS BIBLIQUES

Avis important. — L'indication des pages où un texte biblique a été cité à sa place normale, dans l'analyse suivie du livre dont il fait partie, ne figure pas dans cet index. Celui-ci ne remplace pas la table des matières, qu'il faut consulter en premier ; il est destiné à la compléter en fournissant la liste des citations occasionnelles.

ANCIEN TESTAMENT

GENÈSE

EXODE

LÉVITIQUE

NOMBRES

DEUTÉRONOME

JOSUÉ

JUGES

I SAMUEL

II SAMUEL[1]

[1] Pour les passages de II Samuel, I et II Rois, parallèles aux Chroniques, voir les tableaux comparatifs II, p. 330-331, 342, 348-349.

I ROIS [1]

II ROIS [1]

[1] Voir la note de la page précédente.

ÉSAÏE

JÉRÉMIE

ÉZÉCHIEL

OSÉE

JOËL

AMOS

ABDIAS

JONAS

MICHÉE

NAHUM

HABACUC

SOPHONIE

AGGÉE

ZACHARIE

MALACHIE

PSAUMES

PROVERBES

JOB

CANTIQUE DES CANTIQUES

RUTH

LAMENTATIONS

ECCLÉSIASTE

ESTHER

DANIEL

ESDRAS

NÉHÉMIE

NOUVEAU TESTAMENT

TABLE DES MATIÈRES

DU

TOME SECOND




G.E. STECHERT
& Co.
NEW YORK

